VERS L'UNITÉ CHRÉTIENNE
BULLETIN CATHOLIQUE D'INFORMATION
MENSUEL
CENTRE D'ÉTUDES "ISTINA"
25, BOULEVARD D'AUTEUIL, BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE) -- C. C. P. DUMONT, PARIS 90-36
XIVe année - No 2-3 (130-131) Février-Mars 1961

SIGNAL DRESSÉ POUR LES PEUPLES

C.-J. Dumont, o. p.

Le premier concile du Vatican, dans sa constitution *De Fide Catholica,* a appliqué à l'Eglise les paroles du prophète Isaïe évoquant le retour de l'exil babylonien et le rassemblement en un seul peuple des « bannis d'Israël » et des « dispersés de Juda » : de même que le prophète voyait « la racine de Jessé se dresser comme le signal des peuples », de même dans le monde d'aujourd'hui l'Eglise apparaît comme un signe de ralliement pour les incroyants qu'elle invite à la foi, et pour les fidèles qu'elle confirme dans leur certitude. L'une des grandes préoccupations de ce concile était, on le sait, de justifier la foi devant les attaques du rationalisme ; aussi ne faut-il pas s'étonner que les Pères n'aient pas arrêté leur attention sur l'aspect de cette prophétie qui concerne la restauration de l'unité du peuple de Dieu. Ils se sont contentés de souligner que par elle-même (*per se ipsa*), en raison des traits qui la distinguent, l'Eglise catholique portait le témoignage irréfutable du caractère divin de sa propre mission. Parmi ces traits, bien évidemment, figure son unité. A cette époque l'attention n'était pas éveillée au même point qu'aujourd'hui sur le fait que, si l'unité de l'Eglise catholique est bien en elle-même une marque de sa vérité, cependant la force du témoignage ainsi portée en face du monde quant à la divinité de la mission du Seigneur Jésus est singulièrement affaiblie par les dissensions qui tiennent éloignés de la communion de cette Eglise — et donc de son unité — un très grand nombre de disciples du Christ. C'est pourtant dans l'unité de *tous* ses disciples que le Christ a vu la preuve, décisive aux yeux du monde, de la divinité de sa mission : « Qu'ils soient un afin que le monde croie que Tu m'as envoyé » (Jo. XVII, 23).

Il y a donc, dans le témoignage d'unité, comme un double plan. L'un est déjà atteint : c'est l'unité réalisée par et dans l'Eglise catholique. Ce témoignage doit être assez puissant *et d'une nature telle* qu'il puisse rallier l'ensemble des chrétiens aujourd'hui divisés. L'autre ne sera atteint et donc pleinement efficace que lorsqu'aura pu être restaurée l'unité *de tous* les disciples du Christ.

Le Pape Jean XXIII semble avoir été particulièrement sensible à la perception de ce double plan, de cette double exigence du témoignage rendu par l'unité à la vérité de la mission du Christ. Il attend, certes, du prochain concile qu'il soit une manifestation d'unanimité dans la concorde capable d'attirer à la communion de l'Eglise catholique les confessions chrétiennes qui en sont encore séparées à des degrés divers. Mais s'il espère, dans un avenir fut-il éloigné, cette restauration de l'unité de tous, c'est parce qu'il la sait nécessaire pour que l'Eglise soit, dans toute la force de ce terme, le « *signal dressé* » qui attirera tous les peuples à la foi en Jésus-Christ.

La distinction de ces deux plans, assortie de l'affirmation de leur étroite connexion, comporte, nous semble-t-il, des implications d'une très grande importance. Elle contribue, en particulier, à rétablir dans sa véritable perspective — celle de l'Eglise envisagée dans la totalité de son mystère et non plus seulement dans la plénitude et la rigueur de sa réalisation canonique — le drame de la division des chrétiens. C'est avoir de ce drame une vue trop simpliste que de considérer toute rupture de la communion canonique purement et simplement comme une séparation d'*avec* l'Eglise comme si dans la partie ainsi séparée, ne subsistait désormais plus rien des réalités en lesquelles elle consiste alors que seulement quelque chose en est perdu parce que répudié. Il y a séparation, certes, et celle-ci se marque par la rupture de communion canonique et de communauté de vie sacramentelle ; mais cette séparation n'est pas totale car bien des liens demeurent tant dans l'ordre de la profession de la foi que dans celui de la vie sacramentelle.

Il est bien manifeste, d'ailleurs, que si le témoi-

gnage d'unité que peuvent donner *des* chrétiens (si nombreux soient-ils et si étroite la forme d'unité qui les tient unis) n'est pas suffisant pour convaincre le monde de la divinité de la mission du Christ, c'est précisément parce qu'il ne saurait équivaloir au témoignage que donnerait l'unité *de tous* les chrétiens. En quoi il n'en va pas seulement d'une question de nombre. C'est la valeur et l'efficacité de la foi en Jésus-Christ qui sont ici en cause. Cette foi n'apparaît pas au yeux du monde comme suffisant à susciter entre tous les disciples du Seigneur une charité capable d'assurer leur unanimité dans la profession même qu'ils en font, et en conséquence leur cohésion au sein d'une même grande famille organiquement unie, leur participation en commun aux sacrements, sources de grâce, et très spécialement au sacrement du Corps et du Sang du Seigneur, symbole et réalisation suprême de l'unité voulue par Dieu.

Le drame et le scandale c'est que l'on puisse se dire chrétien — et l'être effectivement à tant de titres — sans cependant être uni en un seul et même corps. En d'autres termes, c'est que la division affecte l'Eglise dans les réalités mêmes qui la constituent ; c'est que, dans ce sens tout au moins, le Corps du Christ soit divisé.

Aussi longtemps que l'unité de tous n'aura pas été restaurée, l'Eglise ne sera pas pleinement ce qu'elle doit être : *le signe de ralliement dressé devant les peuples* pour leur salut.

LA CONFERENCE CATHOLIQUE INTERNATIONALE POUR LES QUESTIONS ŒCUMENIQUES

C.-J. Dumont, o.p.

Pour servir à la « petite histoire » du mouvement œcuménique, nous reproduisons ici, mis à jour, un article publié par nous dans une revue hollandaise, Binnenland Apostolaat (Apostolat Intérieur, *mai* 1959) *à l'occasion du jubilé sacerdotal de vingt-cinq ans de Mgr J.G.M. Willebrands.*

L'Eglise catholique n'a jamais pris son parti des divisions qui ont éloigné de sa communion, au cours des siècles, d'abord la presque-totalité des Eglises d'Orient, puis les communautés issues de la Réforme protestante. Cependant, ce n'est pas toujours avec la même ardeur qu'elle s'est employée à mettre fin à ces déchirures. Pendant de longues périodes, parfois, elle a semblé se décourager dans la poursuite de ce but. A d'autres époques, au contraire, le plus souvent à la faveur de circonstances historiques nouvelles, elle a pris à cœur, très à cœur même, ce grand problème. Les temps que nous vivons compteront certainement — quoi qu'il advienne — parmi ceux qui auront été marqués au maximum par ce souci de restauration de l'unité chrétienne. Point n'est besoin de rappeler ici les circonstances qui ont joué dans ce réveil. Elles sont assez connues, du moins en ce qui concerne le mouvement de recherche de l'unité qui s'est dessiné dans le monde chrétien non-catholique depuis le début de notre siècle. Nous nous attacherons plutôt à développer le développement de ce même souci d'unité tel qu'il s'est effectué au sein de l'Eglise catholique elle-même.

INITIATIVES DIVERSES

Sans vouloir minimiser l'importance de mouvements tels que celui qui tendait à favoriser, dès avant la première guerre mondiale, le rétablissement de la communion entre l'Eglise catholique et l'Eglise d'Angleterre, mouvement qui devait culminer ensuite dans les « Conversations de Malines », on peut dire que ce sont les dramatiques événements de Russie qui ont mis à l'ordre du jour la question de l'unité dans les milieux catholiques au lendemain de la révolution bolchévique. A beaucoup de titres, les Eglises séparées d'Orient, en particulier les Eglises orthodoxes, s'offrent d'une manière toute spéciale à notre attention en matière d'unité. Les points doctrinaux en discussion sont peu nombreux, se ramenant en fin de compte à la question de la primauté et de l'infaillibilité de l'évêque de Rome. La structure hiérarchique sacramentelle s'est maintenue intacte dans ces Eglises qui jouissent d'un authentique épiscopat et d'un sacerdoce assurant la réalité de tous les sacrements, y compris l'Eucharistie. A plusieurs reprises, bien que pour peu de temps chaque fois, la communion canonique a pu être rétablie entre elles et le siège de Rome. On peut même dire que, au niveau des simples fidèles tout au moins, la rupture de communion n'a jamais été, entre nous, absolument complète. Il est donc normal que nous attachions par priorité notre intérêt à la restauration de l'entière communion de foi et de vie sacramentelle avec ces Eglises. L'effondrement de l'Empire russe à la suite de la première guerre mondiale et l'instauration du régime communiste qui en résulta mirent le christianisme, dans ce pays, dans une situation particulièrement difficile. Le catholicisme n'y étant que très minoritaire, c'est l'Eglise orthodoxe qui fut et qui demeure le principal partenaire dans ce gigantesque affrontement de la foi et des institutions chrétiennes avec un pouvoir omnipotent qui fonde ses conceptions sociales sur la philosophie du matérialisme militant. L'épreuve fut ressentie bien au-delà des frontières territoriales et des limites confessionnelles du nouvel Etat, bientôt entouré d'un important bastion de satellites. L'Eglise catholique vit dans ces événements une invitation providentielle à un nouvel effort de restauration de l'Unité. Sous l'impulsion du Pape Pie XI, des œuvres prirent naissance qui se donnaient pour tâche de travailler dans ce but par la voie pacifique d'une meilleure compréhension réciproque, génératrice de charité mutuelle. Les principales d'entre elles sont : à Rome, l'*Institut Pontifical Oriental* et le *Collegium Russicum* (tous deux confiés aux Pères Jésuites), le Monastère (bénédictin) des *Moines de l'Union* (d'abord à Amay, puis à Chevetogne, Belgique), notre Centre (dominicain) « *Istina* » (d'abord à Lille, puis près de Paris), sans oublier le travail antérieur des Pères Assomptionnistes (en particulier leur *Institut d'Etudes*

byzantines, successivement installé près d'Istanbul, à Bucarest, puis à Paris). Par leurs diverses publications (*Echos d'Orient*, devenus *Revue des Etudes Byzantines ; Irénikon ; Russie et Chrétienté*, devenue *Istina ; Vers l'Unité chrétienne*), ces œuvres ne contribuèrent pas peu à favoriser l'intérêt des milieux catholiques pour le problème de l'unité. A cette influence s'associa bientôt une initiative d'ordre plus purement spirituel qui en était née d'ailleurs : la diffusion, par l'abbé Paul Couturier (Lyon) de la *Semaine universelle de prière pour l'Unité*, selon une formule que peuvent faire leur tous les chrétiens, sans distinction de confession : Demandons à Dieu qu'Il nous accorde l'Unité qu'Il veut, par les moyens qu'Il voudra.

Mais bientôt une nouvelle menace s'appesantissait sur l'Eglise. En Allemagne, l'avènement de l'hitlérisme avec sa « religion du sang » amenait les chrétiens, catholiques et protestants, à prendre meilleure conscience du témoignage qu'ils pouvaient et devaient donner en commun à la face de ce régime persécuteur. L'épreuve subie et affrontée ensemble créa des liens qui, s'ils se sont détendus depuis lors, la tourmente étant passée, ont laissé des traces encore bien vivantes.

D'un autre côté, les divers efforts œcuméniques nés d'une inspiration quelque peu différente dans le protestantisme et auxquels s'associèrent dès l'origine certaines Eglises orthodoxes, prenaient consistance dans deux mouvements parallèles : *Foi et Constitution*, *Vie et Action*. L'ampleur qu'ils prirent progressivement, leur fusion d'abord projetée puis réalisée lors de l'Assemblée d'Amsterdam (1948) où se constitua le *Conseil œcuménique des Eglises*, retinrent l'attention des milieux catholiques déjà ouverts à la problématique de l'unité par l'intérêt qu'ils portaient aux Eglises orientales. Déjà, les Pères bénédictins de Chevetogne et les Pères dominicains d'Istina avaient vu, par la force des choses, leur champ d'intérêt s'étendre aux questions posées au regard de l'Eglise catholique par l'anglicanisme et le protestantisme. La conviction se faisait jour que les différents aspects du problème de l'unité ne pouvaient être dissociés et que l'on ne pouvait travailler efficacement à la solution des uns sans se préoccuper des problèmes posés par les autres.

PREMIERS ESSAIS DE COORDINATION DES EFFORTS

Ce sentiment devait tout naturellement conduire à faire naître le besoin d'une prise de contacts plus étendus et plus organisés entre personnalités et œuvres catholiques positivement engagées dans le travail pour l'unité ou ouvertes à ses préoccupations. Une première initiative dans ce sens fut prise par notre centre « *Istina* », à la suite, d'ailleurs, d'une rencontre de caractère privé entre quelques théologiens catholiques et des personnalités protestantes, parmi lesquelles plusieurs membres du « staff » du *Conseil œcuménique des Eglises* (1949). Il fut envisagé que les participants catholiques (et tous ceux qui, avec compétence, voudraient se joindre à eux) entretiendraient entre eux des contacts par l'intermédiaire d'un secrétariat assuré par le centre Istina en vue de se tenir mutuellement au courant de tout ce qu'il pourrait y avoir d'intéressant dans le domaine de la recherche de l'unité chrétienne, qu'il s'agisse d'études ou de démarches concrètes.

Avant même qu'elle ait pu prendre une certaine consistance, cette première initiative devait connaître un rebondissement inattendu. A Rome, où avait pris naissance à son tour, le mouvement *Unitas*, les autorités se préoccupaient du Mouvement œcuménique et de ses répercussions sur les milieux catholiques. A la veille de l'Assemblée d'Amsterdam, un *Monitum* du Saint-Office avait été publié qui semblait de nature à décourager tout essai de contacts directs entre catholiques et non-catholiques. Mais bientôt paraissait l'*Instruction* « Ecclesia catholica » (datée du 20 décembre 1949 mais publiée seulement le 1er mars 1950), nettement plus positive et donnant une base canonique aux échanges de vues interconfessionnels qui, sous le contrôle des épiscopats locaux, avaient commencé de se réaliser depuis plusieurs années. L'année sainte appelait à Rome de nombreux pèlerins, et beaucoup de mouvements ou d'organisations catholiques en profitaient pour y organiser leurs congrès. Le R.P. Boyer, s.j., responsable du mouvement *Unitas*, conçut le projet de faire de même pour ceux que l'on commençait d'appeler les « œcuménistes catholiques ». Il s'assura le concours d'un certain nombre d'entre eux. Conformément au désir que ceux-ci lui en exprimèrent, cette réunion se fit sans publicité. Outre que le problème abordé était particulièrement important et délicat, l'étude s'en trouvait beaucoup trop peu avancée pour que l'on pût attendre des autorités romaines des directives précises. Aussi ne fut-il donné à cette session aucun patronage ni présidence hiérarchique, et l'audience que le Pape XII, alors dans sa résidence de Castelgandolfo, proche du monastère de Grottaferrata où elle se tenait, accorda à ses membres revêtit-elle la forme d'une réception toute paternelle sans allocution ni discours. Aucun compte rendu ne fut publié des travaux de ce congrès, le premier de caractère international, pensons-nous, où ait été fait, entre catholiques, un sérieux tour d'horizon du « problème œcuménique ». Un « Comité de continuation » fut nommé, chargé de préparer des sessions ultérieures du même genre dans la mesure où elles pourraient être estimées utiles. Il va sans dire que, pour discrète qu'elle fût, cette réunion n'avait rien de clandestin et qu'elle avait reçu les approbations et les encouragements des autorités suprêmes compétentes.

LA CONFERENCE CATHOLIQUE INTERNATIONALE POUR LES QUESTIONS ŒCUMENIQUES

A son tour, cette nouvelle initiative fut à la fois absorbée et dépassée par une autre d'une plus grande ampleur et d'un caractère plus largement international. J'ai gardé un souvenir bien précis de ce jour des vacances d'été de 1951 où, me trouvant, contre toute prévision et par un heureux hasard, présent en notre centre Istina (alors en fermeture annuelle), je reçus la visite de deux prêtres hollandais dont les noms m'étaient jusqu'alors inconnus : le Dr Thijssen et le Dr J.G.M. Willebrands. Ils achevaient un voyage circulaire qui les amenait successivement en Allemagne, en Suisse, en France et en Belgique. Leur but était de prendre contact avec les personnalités catholiques les plus positivement engagées dans le travail œcuménique, de leur proposer de se grouper en vue d'une information mutuelle et d'une étude en commun, de solliciter aussi l'appui des épiscopats locaux pour une pareille entreprise. Ma joie fut grande de les entendre m'exposer un projet qui rencontrait nos propres intentions et pouvait en seconder la réalisation. Ils n'avaient pas été mis au courant de la réunion de Grottaferrata. Ce qu'ils en avaient appris au cours de leur voyage et ce que je pus leur en dire ne pouvait que renforcer leur conviction de l'opportunité de leur propre entreprise et de ses chances de réussite. Bien que fort occupé par

son rôle de directeur du Séminaire de Philosophie de Warmond, le Dr Willebrands n'épargna aucune peine pour mettre sur pied le groupement auquel il pensait et auquel se rallia d'emblée l'initiative précédente. Dès l'année suivante (1952) se constituait, lors d'une réunion tenue à Fribourg (Suisse), sous la présidence de Son Exc. Mgr Charrière, évêque de cette ville, la *Conférence catholique internationale pour les questions œcuméniques.*

Jusqu'à présent, cette Conférence n'a pas de statut très déterminé. A dessein, les initiateurs ont voulu réserver une grande souplesse à son fonctionnement, son activité semblant appelée à des développements concrets difficilement prévisibles. Elle n'a d'autre règlement qu'un coutumier auquel les circonstances peuvent amener à apporter toutes les modifications utiles. Elle n'a pas de comité officiel de patronage, et son comité directeur, s'il a un secrétaire (Mgr Willebrands), n'a pas de président. N'ayant pas de caisse (jusqu'ici, tout au moins...), il n'a pas non plus de trésorier ! Les membres de ce Comité se réunissent habituellement deux fois par an ; plus souvent, s'il y a lieu. Deux de ses membres résidant à Rome, les réunions du Comité directeur se font depuis plusieurs années dans la Ville Eternelle, ce qui permet des contacts utiles avec les divers organismes de la Curie romaine. Les assemblées générales n'ont pas de périodicité fixe. Elles ont d'abord été réunies tous les ans : Fribourg (Suisse) en 1952, Dijnselburg (Hollande) en 1953, Mayence en 1954, Paris en 1955. Il n'y en eut pas en 1956 ni en 1958, mais bien en 1957 à Chevetogne (Belgique) et en 1959 à Paderborn (Allemagne). Un rythme bisannuel semblait donc s'établir, réservant un laps de temps suffisant à une sérieuse préparation des assemblées. Mais l'annonce du concile fit soudain surgir la nécessité de rencontres plus fréquentes, aussi une réunion générale eut-elle lieu en 1960 à Gazzada (Italie), honorée de la présence ou de la visite de trois cardinaux : Son Em. le Cardinal Bea, Son Em. le Cardinal Montini, chef du diocèse où se tenait la Conférence, et Son Em. le Cardinal Alfrink, archevêque d'Utrecht. Entre les sessions s'effectue le travail important des membres chargés (individuellement ou en commissions) de l'étude de tel problème particulier d'exégèse, d'histoire ou de théologie.

Les participants des assemblées ne sont pas toujours tous les mêmes. A côté des membres permanents, sont invitées des personnalités dont le travail s'est spécialisé sur un sujet donné que l'assemblée doit aborder sous son aspect « œcuménique ». Il n'y a donc pas de « membership » déterminé, du moins jusqu'à présent. L'avenir montrera s'il est opportun de fixer des règles précises d'admission et de participation. La compétence technique, l'expérience de contacts personnels avec nos frères séparés, l'ouverture d'esprit, l'intérêt profond pour la cause de l'unité et, naturellement, la sûreté de doctrine sont les qualités principales qui décident du choix.

SES BUTS

Aux buts que nous avons déjà signalés, à savoir l'information mutuelle et l'élaboration en commun des points de doctrine impliqués dans la problématique de la restauration de l'unité chrétienne, s'est dès le début associée la préoccupation d'un dialogue, sur ces mêmes points, avec les organismes respectifs du *Conseil œcuménique des Eglises* et éventuellement avec d'autres organismes représentatifs des diverses confessions chrétiennes. On a pensé, à juste titre, que la Conférence pourrait offrir à ces derniers une base de contact plus étoffée — et donc elle-même plus effectivement représentative — que ne peuvent le faire de simples individus ou même telle ou telle œuvre particulière. C'est dans cette vue que la Conférence a mis à son programme d'étude les grandes questions qui figurent à l'ordre du jour des assemblées du Conseil œcuménique ou de ses commissions théologiques. Ainsi furent étudiés à Dijnselburg (1953) les rapports préparatoires du Conseil œcuménique sur le thème qui devait faire l'objet principal de l'Assemblée d'Evanston (août 1954) : « Le Christ, espérance du monde ». Cette première étude fournit la base d'un rapport commun dont le projet, remanié à la suite d'un examen et de critiques individuelles, fut discuté à Mayence (avril 1954). Le texte auquel on s'arrêta fut publié en français dans notre revue *Istina* (avril-juin 1954, pp. 132-158) sous le titre : *Le Christ, l'Eglise et la Grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne. Vues catholiques sur le thème d'Evanston.* Une traduction anglaise en fut distribuée dès avant l'assemblée aux principaux de ses participants. Actuellement est à l'étude, de même manière, la rédaction d'un semblable rapport sur *La Seigneurie du Christ sur l'Eglise et le monde* qui doit figurer à l'ordre du jour de la prochaine assemblée mondiale du Conseil œcuménique (New-Delhi, 1961).

Sans doute la *Conférence catholique internationale pour les questions œcuméniques* n'a-t-elle reçu aucun mandat officiel de la hiérarchie ; elle n'a pas qualité pour se livrer, avec les confessions séparées, à des « pourparlers » ou à des « échanges de vues » qui engageraient l'autorité de l'Eglise comme telle. Mais les rapports qu'elle entretient avec les épiscopats locaux ainsi qu'avec la Curie romaine (la *Suprême Congrégation du Saint-Office* et, depuis sa récente création, le *Secrétariat pour l'Unité*) lui permettent de se présenter devant nos frères séparés avec un réel crédit. Il faut dire qu'elle trouve près de ceux-ci, et très spécialement près des diverses instances du Conseil œcuménique lui-même, un accueil très bienveillant. L'état actuel de ces rapports représente une étape importante dans les relations en voie de s'établir entre l'Eglise romaine et les confessions séparées. Il ne nous appartient pas de supputer ici quels développements pourraient connaître ces relations dans un avenir prochain, mais il nous semble certain que l'intérêt porté par le Souverain Pontife Jean XXIII au problème de l'unité et la contribution qu'il attend à cet égard du concile laissent envisager un accroissement sensible des responsabilités et des activités de la Conférence.

Il est assez significatif que le Saint-Siège ait choisi parmi les membres de la Conférence la plus grande partie des membres et consulteurs du *Secrétariat pour l'Unité* et qu'il ait fait de son secrétaire, Mgr Willebrands, le secrétaire du Secrétariat. Rien ne pouvait exprimer plus clairement la confiance que lui fait le Saint-Siège ; rien ne pouvait non plus autoriser plus positivement les espoirs que l'on peut fonder sur le nouveau Secrétariat.

FORMATION

ECCLESIOLOGIE CATHOLIQUE, ORTHODOXE ET PROTESTANTE

M.-J. Le Guillou, o.p.

Je voudrais dégager simplement quelques perspectives générales que nous aurons, ensuite, à étudier plus profondément.

A. — *LES GRANDES LIGNES D'ACCORD*

Depuis longtemps déjà, les protestants ont dépassé le consensus de leurs théologiens vers 1885, selon lequel l'Eglise n'avait pas été, objectivement, voulue par le Christ, ou encore selon lequel l'Eglise du Ier siècle s'était organisée dans une liberté charismatique, fondamentalement opposée à toute idée d'institution. De nos jours, pour eux comme pour nous, l'*Eglise est au premier plan*, et l'on peut, semble-t-il, définir un certain nombre de points majeurs d'accord :

1° L'Eglise est une communion. On connaît le texte de saint Jean : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est dans le Père et avec son Fils, Jésus-Christ » (I Jn. 1, 3). L'Eglise est donc une communion au mystère du Christ et, par là, au mystère trinitaire, à travers le témoignage des apôtres.

2° L'Eglise est une communion missionnaire. Si le Christ est, en effet, selon la formule fréquente des pastorales et de saint Jean, l'épiphanie de l'amour de Dieu, l'Eglise, elle-même, en tant que communion des chrétiens dans la charité, est la manifestation de l'*agapé*, de la charité divine. L'Eglise a pour mission, en étant au service du monde, à l'image du Christ Serviteur, de proclamer la présence de cette charité salvatrice. Si ces points d'accord sont, de fait, importants, il faut cependant, à partir d'eux, saisir les lignes de divergences.

B. — *LES DIVERGENCES*

Les divergences portent, essentiellement, sur le rôle de l'apôtre dans la communion ou, plus exactement, de ceux qui sont, après lui, à la tête des communautés. Les protestants qui, grâce à leurs meilleurs exégètes, pensent, de nos jours, que l'Eglise du Ier siècle était déjà très fortement organisée et structurée dans une conscience du ministère et de l'autorité de certains hommes sur les communautés, aiment à souligner que cette autorité est à concevoir comme *tout entière déterminée par sa référence au kérygme apostolique* (I Co. 11 ; I Co. 15). Les délégués des apôtres qui ont reçu l'imposition des mains sont chargés de veiller, essentiellement, à la fidélité du dépôt et par là de paître le troupeau du Seigneur. Ce dépôt n'est autre qu'une règle doctrinale qui leur préexiste.

Particulièrement sensibles à la singularité et à l'unicité de l'œuvre accomplie en Jésus-Christ, les protestants ne peuvent admettre dans l'autorité apostolique une distinction entre l'autorité doctrinale, dont l'Ecriture porterait témoignage, et une autorité gouvernementale transmise aux successeurs. Ceux-ci n'ont d'autre rôle, dans l'Esprit, que de confronter les hommes de toutes les générations avec le témoignage apostolique inscrit au centre de l'Histoire et déposé dans la tradition biblique. *L'infaillibilité de l'Eglise, comme telle, n'est jamais assurée.* Les ministres de l'Eglise sont, en un sens, successeurs des apôtres et, à ce titre, les protestants croient à une succession apostolique à la mesure de la fidélité des pasteurs à l'Evangile. On pourrait même aller jusqu'à dire que la succession apostolique enveloppe toute la vie de l'Eglise, s'il est vrai que succéder à Jésus-Christ, c'est entrer par la foi et le baptême dans la suite de ceux qui, les premiers, en tant qu'apôtres, ont suivi Jésus.

Les catholiques croient, eux aussi, que l'apostolicité de l'Eglise est d'abord, et avant tout, une fidélité au kérygme apostolique ou encore à la foi apostolique. L'Eglise est apostolique parce qu'elle a pour fondement la doctrine des apôtres et elle reste en contact permanent avec les apôtres et, par eux, avec le Christ, par la foi justifiante suscitée en elle par leur prédication. Ce qui distingue, en effet, la position catholique de la position protestante, c'est la notion d'infaillibité de l'Eglise et celle des pouvoirs. Au service, en effet, de la garde de ce qu'ont dit et fait les apôtres, consciente de n'être que l'extension du collège des Douze, l'Eglise catholique affirme les pouvoirs donnés à ses apôtres pour les rendre aptes à transmettre la vérité et la vie. Elle possède en son sein des hommes marqués par le charisme de l'Esprit (transmis collégialement depuis les origines), les évêques, pour être en communion les uns avec les autres, les garants de la doctrine apostolique, les juges de toutes les questions doctrinales soulevées en son sein, les administrateurs des dons sacramentels ; en bref, les chefs et les pasteurs des communautés unies dans la foi catholique. On ne peut affirmer avec plus de force que ces hommes n'ont d'autre mission, sous la motion de l'Esprit, que de tenir l'Eglise tout entière fidèle au kérygme apostolique.

L'Eglise catholique ne méconnaît pas l'unicité et la singularité de l'œuvre accomplie une fois pour toutes en Jésus-Christ. Mais, fondée sur cette unicité, elle découvre en elle la présence dynamique et toujours agissante des apôtres. Ceux-ci sont *toujours là* grâce aux évêques et, en définitive, le garant décisif de l'apostolicité de l'Eglise, et par là de son infaillibilité, est le Saint-Esprit. La fidélité indéfectible de l'Eglise est ainsi un pur don de Dieu, l'expression de la fidélité de Dieu lui-même au peuple nouveau consacré par l'emprise indestructible de l'Esprit.

La succession apostolique est donc le *signe efficace* du kérygme apostolique ; elle n'est donc pas une fonction humaine destinée à faire l'économie du Saint-Esprit mais un critère d'obéissance de l'Eglise à la Seigneurie du Christ.

Cette doctrine est commune aux orthodoxes et aux catholiques, les catholiques y ajoutent, cependant, une précision qui les sépare des orthodoxes. Pour eux, en effet, le Pape, à titre de centre et de principe d'unité, est le garant de la succession apostolique, sans la constituer. Comme le dit le Père Dewailly : « Si c'est la romanité de l'Eglise qui permet de trouver, à coup sûr, l'apostolicité, c'est, à coup sûr, l'apostolicité qui donne son prix à la romanité ».

On mesure ainsi combien nous croyons tous au mystère de l'Eglise, mais sans donner le même sens au mot Eglise.

CHRONIQUE

CANTORBERY ET YORK

Thomas Cowley, o.p.

Bien des commentaires ont été faits à propos de la démission de l'archevêque de Cantorbéry et de la nomination de l'actuel archevêque d'York comme son successeur, translation suffisamment insolite pour appeler une explication. Pour dissiper les malentendus populaires, le Dr Fisher avait décidé de démissionner avant de prendre la décision définitive de se rendre à Rome, visite qui, en fait, a suscité beaucoup moins d'opposition à l'intérieur de l'Eglise anglicane et parmi les cercles non conformistes qu'on aurait pu le croire. Ainsi son successeur éventuel se trouverait devant un fait accompli qui ne l'engagerait pas si cette visite se révélait inacceptable, mais qui faciliterait l'amélioration des rapports entre la communion anglicane et l'Eglise catholique dans le cas d'un accueil sympathique dans l'Eglise et devant le pays. De même, la nomination du Dr Ramsey à Cantorbéry était tellement certaine (pour les raisons que nous essayerons de dégager par la suite) que la réussite ou l'échec de l'effort de rapprochement avec Rome, fermement présenté comme simple visite de courtoisie, n'aurait pas pu avoir sur elle beaucoup d'influence. A 74 ans, le Dr Fisher se sentait contraint de démissionner pour le bien de la communion dont il a occupé la plus haute position depuis 1945. Selon ses paroles, honnêtes comme d'habitude : « Ma vigueur n'a pas décliné et je suis convaincu que ma sagesse s'accroît chaque jour, mais je constate aussi que ma patience diminue, et c'est pourquoi je crois sincèrement que le temps est venu de me retirer ».

La visite au Pape couronne une carrière dédiée à la cause de l'unité chrétienne. Le Dr Fisher a pris la relève difficile du Dr Temple à Cantorbéry en 1945, alors qu'il travaillait déjà depuis des années avec le C.Œ.E. En 1946, il a fait à l'Université de Cambridge son fameux sermon : *Un pas en avant dans les rapports avec les Eglises*, préconisant l'adoption de l'épiscopat par les Eglises non conformistes, l'assimilation de l'épiscopat dans leur système, sans toutefois qu'elles abandonnent les autres caractéristiques de leur organisation historique. Bien que réputé comme plus catholique que son prédécesseur, le Dr Fisher a donné une impulsion vers la « gauche » protestante qui a marqué l'attitude anglicaine jusqu'à nos jours et qui a, en fait, succédé à la période brève de co-opération entre catholiques, anglicans et protestants, expérience qui a pris fin avec la mort du cardinal Hinsley. Cette initiative sans doute doit quelque chose aussi à une certaine indépendance de pensée et de caractère et à la capacité de se dégager d'une tradition jugée trop encombrante ; ainsi il a critiqué vivement le gouvernement lors de l'agression de Suez, tandis que le Dr Ramsey, à York, en a donné une défense nuancée.

En effet, l'archevêque d'York est plus traditionnaliste que le Dr Fisher, tant sur le plan politico-social que sur le plan ecclésiastico-théologique ; néanmoins, il est parfaitement conscient de l'importance de la tradition mauricienne de l'Eglise anglicane en matière sociale. (Il a même publié une étude sur F. D. Maurice.) La nomination du Dr Ramsey à Cantorbéry a trouvé un accueil sympathique auprès de la famille royale, le premier ministre (anglican pratiquant) et son entourage et les autres cercles influents du régime actuel ; mais ce qui fut l'argument décisif pour cette nomination fut certainement la position de chef de file qu'occupe le Dr Ramsey dans le mouvement anglican catholique (ou « catholique » tout court avec une résonance œcuménique), tendance incontestablement dominante aujourd'hui dans l'Eglise anglicane ; la nomination du doyen actuel de Westminster, le T. Rev. Eric Abbott, en fut le présage. Le Dr Ramsey a présidé aux réunions de la « Church Union », société pour la défense des intérêts anglicans catholiques ; un autre aspect du travail de cette société est la défense des intérêts de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat. La première déclaration du Dr Ramsey lors de l'annonce de sa translation à Cantorbéry fut la revendication de la liberté de l'Eglise d'Angleterre qui, bien qu'elle possède de fait beaucoup de droits constitutionnels, est particulièrement sensible aux accusations d'érastianisme. (On peut noter en passant que les anglicans aiment passer sous silence la pratique de nommer un archevêque démissionnaire à une baronie du Royaume-Uni pour qu'il puisse continuer à siéger dans la Chambre des Pairs ; les archevêques et évêques y siègent en tant que « lords spirituals ».) Les trois directions dans lesquelles cette revendication peut trouver expression sont : un choix de prélats plus évidemment soumis au contrôle de l'Eglise et une plus grande liberté en matière de discipline et de culte (rédaction des canons et révision de la liturgie).

Le Dr Ramsey, comme le Dr Fisher, a eu une carrière académique ; mais tandis que tous les deux sont orientés vers les problèmes pastoraux, l'archevêque de Cantorbéry a fait preuve de grand talent comme administrateur, tandis que l'archevêque d'York aime mieux la prédication et la pastorale pratique ; il préférerait laisser à d'autres la charge administrative. Tous les deux sont des théologiens ; mais dans quelques ouvrages tels que *L'Evangile et l'Eglise catholique*, le Dr Ramsey a su répondre aux exigences théologiques de notre temps tout en restant dans la ligne de la tradition anglicane fidèle à la Bible et aux Pères qu'il doit à Hoskyns, son *tutor* à Cambridge. Dans toutes les questions de principe, le successeur du Dr Fisher choisira la solution traditionnelle. On peut noter que le successeur du Dr Ramsey à York, le Dr F. D. Coggan, 51 ans, actuellement évêque de Bradford, a eu lui aussi une carrière académique brillante et, bien qu'appartenant à la tradition évangélique, a su s'imposer par la force de ses qualités de prédicateur et d'administrateur. Il préside la commission liturgique de l'Eglise anglicane et a participé aux travaux de traduction de la nouvelle version de la *New English Bible*. Il est également membre, depuis de longues années, de la Commission *Foi et Constitution* du C.Œ.E. où ses interventions ont toujours été très appréciées.

LA REUNION DE ST ANDREWS VUE PAR UN THEOLOGIEN ORTHODOXE GREC

Il nous a paru bon de traduire un article du Professeur Alivisatos, paru dans Orthodoxos Skepsis (15-31 *octobre* 1960), *relatif à la réunion de St. Andrews. Le R.P. Hamer a déjà, dans un précédent bulletin, posé quelques questions importantes au C.Œ.E. au sujet de cette rencontre.*

L'auteur examine les trois questions, toutes, au fond,

assez décisives pour l'Orthodoxie : la base *trinitaire du C.Œ.E., le* prosélytisme, *l'*intégration *du C.I.M. dans le C.Œ.E.*

On remarquera combien les arguments du Professeur Alivisatos sont une réponse à des objections courantes en Grèce ; l'inclusion du mystère trinitaire dans la formulation de la base du C.Œ.E. lèverait un certain nombre d'oppositions à son endroit (cf. les positions de Mgr Irénée de Samos, dans Istina, 1959). *La question du prosélytisme est une des questions religieuses majeures de la Grèce d'aujourd'hui. On s'étonnera peut-être un peu de voir des orthodoxes favorables à l'évangélisation du monde par les protestants : suffit-il, du simple point de vue orthodoxe, que la Parole de Dieu soit annoncée,* quelle que soit la fidélité du messager ? *Il est bon, cependant, d'entendre ce son de cloche, d'autant plus qu'il est équivalemment celui du Patriarcat de Constantinople. On mesurera, ainsi, l'importance des décisions de St. Andrews pour le monde orthodoxe.*

M.-J. Le Guillou, o.p.

Les trois décisions, d'une importance fondamentale et essentielle, prises d'un commun accord, comme propositions pour la prochaine assemblée générale du C.Œ.E., qui doit se réunir à New-Delhi (Indes), ne sont pas de simples décisions, mais, à cause de leur contenu, un pas important et ferme vers la réalisation d'un but plus lointain du C.Œ.E., qui vise à l'union du monde chrétien tout entier dans un avenir lointain.

Cette union n'est pas l'objet d'une décision légère et improvisée, pour le seul profit d'une des Eglises collaboratrices, mais c'est une requête de Dieu et du Chef de l'Eglise qu'il a, lui-même, constituée pour continuer son œuvre rédemptrice d'une manière irréprochable. En conséquence, il ne faut pas que ce soit le fait d'une énergie superficielle et d'une décision complaisante, mais un effort de pensée et de prière, une conduite inspirée d'en haut, un dévouement véritable à l'Eglise et à son apostolat, pour une préparation longue et convenable à Dieu et à son Fils qui est le Seigneur de l'Eglise, qui « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité », afin qu'il puisse arriver par elle ce qu'il a voulu, c'est-à-dire : « qu'ils soient un ». Toute préparation, tout effort pour l'union, sans ces pensées, est non seulement insensé mais encore destiné à l'échec sans discussion possible.

Pour cela, ces trois décisions déjà prises, qui seront sans doute acceptées comme des principes du C.Œ.E. tout entier à New-Delhi (Indes), portent, en elles-mêmes, le caractère d'une préparation absolument positive et d'une inspiration divine pour la compréhension du monde chrétien tout entier. *Cette préparation, l'Eglise orthodoxe, beaucoup plus que toute autre Eglise, ne peut que la saluer et l'apprécier avec enthousiasme ; car, tout en restant inamovible elle voit se tourner peu à peu tout le monde chrétien vers ces principes sur lesquels s'appuie toute la substance du christianisme.* Ce sont ces principes que cette Eglise, dès le moment de l'apparition du Christ, a reçus et a développés dans sa théologie propre, et elle les voit, aujourd'hui, reconnus et ranimés par le christianisme en général. Et sur cette reconnaissance, sans doute, doit s'appuyer l'union bien désirée du monde tout entier dans l'avenir le plus lointain.

Voici la matière de la décision :

1° *Le caractère et l'expression trinitaire de la base de la foi du C.Œ.E.*

Dès la fondation première du C.Œ.E., à Amsterdam en 1948, on a précisé qu'il fallait comme un premier pas fondamental du C.Œ.E. et comme base nécessaire de la collaboration des Eglises, la confession de foi au fondateur de l'Eglise, Notre-Seigneur Jésus-Christ, et cela parce qu'il s'agissait d'un organisme comprenant des Eglises chrétiennes visant le but lointain de l'union du monde chrétien tout entier.

Il y avait bien, déjà, différents symboles et différentes professions de foi des Eglises, mais la préférence pour l'un d'entre eux aurait mis en question, tout de suite, les différences dogmatiques existantes, obstacle principal à l'union des Eglises, mais aussi à leur compréhension mutuelle. Il y avait, cependant, déjà toute prête, une base absolument irréprochable, la profession de foi des *Unions chrétiennes de Jeunes Gens,* établie lors de leur fondation comme premier mouvement œcuménique au milieu du siècle passé et formulée dans un esprit d'indifférence à l'égard des différentes professions de foi, susceptibles de créer immédiatement oppositions et querelles. On a jugé bon, dès la première organisation du C.Œ.E., de se servir, à peu près, de cette base acceptée sans beaucoup de contradictions. La voici : « Le C.Œ.E. est une communion d'Eglises, qui croient à Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu et sauveur ». Cette base, quant à sa formulation, a provoqué des contradictions, surtout de la part de celui qui écrit cet article. A la commission de la définition de cette base, il a fait remarquer qu'il désirerait, du point de vue orthodoxe, que la base du C.Œ.E. ait un caractère trinitaire, étant donné que toutes les Eglises collaboratrices du C.Œ.E. croient, comme article principal de leur foi, à un Dieu Trinitaire. Il est vrai que, pour ceux qui pensent en théologiens, cette expression présuppose la foi trinitaire que le Christ a révélée, mais pour ceux qui ignorent la théologie, cette formulation était considérée comme créant un vide et donnant prétexte aux soupçons suivants : l'indétermination témoignant une collaboration avec des hérésies, comme les unitariens (non pas les uniates !) qui ne croient pas à un Dieu Trinitaire, alors qu'il est connu que de semblables Eglises n'ont pas été admises, ni ne sont admises, au C.Œ.E. Mes objections étant partagées par certains luthériens, furent adoptées par la plupart des orthodoxes et depuis lors nous faisons remarquer, dans toutes les réunions, la nécessité de la formulation trinitaire de la base.

Des raisons, surtout techniques, tenant à la constitution du C.Œ.E., ont contribué à différer cette correction. Cette question est agitée, maintenant que la troisième assemblée générale à New-Delhi (Indes) est proche : pendant la réunion préparatoire de St. Andrews, à la suite de discussions et propositions en sous-commissions, le nouveau schéma de cette base fut proposé comme suit : « Le C.Œ.E. est une communion d'Eglises qui professent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur selon les Ecritures et qui cherchent ainsi à accomplir leur mission commune pour la gloire du Dieu Un, Père, Fils et Saint-Esprit ». La place de la phrase « selon les Ecritures » a provoqué une longue discussion théologique : fallait-il la mettre avant ou après la phrase « Notre-Seigneur Jésus-Christ ? ». Elle fut placée, grâce à notre insistance, comme elle est là et elle fut ainsi acceptée par un vote unanime, comme proposition pour l'assemblée générale. Elle constituera, par conséquent, la base stable de la foi du C.Œ.E.,

excluant la collaboration, comme jusqu'à présent d'ailleurs, de tout groupe chrétien qui n'admet pas vraiment la foi en un Dieu Trinitaire. C'est pour cela que cette décision de la commission générale est un pas en avant d'une grande importance, et nous souhaitons que ceux qui restaient méfiants à l'égard du sens de la première base soient éclairés afin qu'ils comprennent le sens de la seconde. C'est ainsi qu'ils peuvent suivre et soutenir, avec des résultats meilleurs, la grande et sainte affaire qui ne concerne aucun autre que le Christ et son Eglise.

2° *La seconde décision importante de la Commission générale est celle qui concerne le prosélytisme.*

Cette question, qui nous intéresse beaucoup plus et qui est examinée chaque fois, malheureusement, de la manière la plus superficielle et vulgaire, avec pour seul dénouement la police, est, depuis longtemps, l'objet d'une étude systématique et méthodique au C.Œ.E. Cette question fut discutée longuement, et avec notre participation, il y a cinq ans, à la réunion de la Commission générale à Galiatetö en Hongrie, où furent établies les bases de la décision d'aujourd'hui : acceptée, elle aussi, d'un accord unanime, elle sera proposée à l'acceptation (indiscutable) de l'assemblée générale à New-Delhi et elle deviendra le code de l'action missionnaire de toutes les Eglises chrétiennes collaboratrices du C.Œ.E.

Cette décision, que nous publierons tout entière dans le prochain bulletin, est d'une grande importance, parce que les Eglises collaboratrices du C.Œ.E. ne peuvent pas détruire leur lien œcuménique en faisant de la propagande l'une contre l'autre ; le C.Œ.E. n'est pas une super-Eglise capable d'imposer sa volonté aux différentes Eglises ; les différentes hérésies (millénaristes, etc...) n'ont absolument aucune relation avec le C.Œ.E. (malgré l'opinion naïve de plusieurs d'entre nous, qui croient que celles-ci appartiennent à la famille des Eglises protestantes, alors que ces dernières les rejettent encore plus que nous-mêmes). Avec ces présuppositions, on assurera la paix et la noblesse d'attention des grandes Eglises chrétiennes les unes envers les autres. C'est ainsi qu'entre elles la concurrence cessera et qu'une période nouvelle de paix prédominera : le signe principal en sera que les forces dépensées contre elles-mêmes seront rassemblées pour une collaboration positive et une solidarité vers la recherche, l'attente et la préparation du grand jour de l'union, que seul le Seigneur de l'Eglise peut donner. Le document que publiera le prochain bulletin doit être étudié sérieusement et attentivement parce qu'il est, pour toutes les Eglises chrétiennes, une leçon, d'une part, de s'abstenir du prosélytisme illégitime et antichrétien qu'elles font l'une contre l'autre, et, d'autre part, de réserve dans l'énergie de chacune de ces Eglises dans la question de l'accomplissement de son apostolat essentiel, qui est l'évangélisation de la Parole salvatrice de Dieu et le souci de ne permettre jamais « de faire un dommage à ces choses importantes de l'Evangile » du Christ.

On remarque, dans ce document, qui est digne de tout éloge, le maximum de spirituelle solidarité chrétienne. Il dit que, dans le cas des Eglises faibles ou sous-développées, aucune exploitation n'est permise de cet état pour leur causer du tort, mais il faut que les Eglises fortes expriment et montrent qu'elles sont prêtes à les aider, afin que celles-là deviennent capables d'accomplir, en commun avec les autres, leur grande vocation et leur apostolat d'évangélisation de la Parole de Dieu.

Saluons donc convenablement cette décision, parce qu'elle constitue un pas de très grande importance vers la solidarité des Eglises entre elles, vers une compréhension et une collaboration et tout cela pour une union encore lointaine à la gloire du Christ, qui demande « que tous soient un ».

3° *La troisième décision importante de l'assemblée générale est celle qui se rapporte à la fusion du C.Œ.E. avec le C.I.M.* (le Conseil International des Missions).

Il est triste que cette décision ne nous intéresse plus immédiatement, parce que notre Eglise n'a pas à manifester d'activité missionnaire. Malheureusement, l'Eglise vraiment missionnaire, telle que l'était l'Eglise orthodoxe, fut obligée de démissionner de sa riche activité missionnaire d'autrefois (conversion des Goths et des Slaves) en raison de l'horrible occupation turque et de ses autres désastres. C'est pour cela que, sur ce point particulier de l'action des Eglises, elle est privée de la moindre action missionnaire. Au contraire, elle est, elle-même, l'objet de l'inconsciente action missionnaire de ceux qui font du prosélytisme illégitime contre elle. C'est pour cela que la question de la fusion des deux Conseils ne nous intéresse pas directement et aucune contradiction ne pouvait être justifiée, de notre part, surtout après avoir accepté la question de la collaboration. Cependant, malgré tout cela, de notre part, quelques objections de forme et de nature technique ont été présentées (la manière, surtout, d'accepter des organisations missionnaires au C.Œ.E.) qui ont été écoutées avec beaucoup d'attention, et les difficultés apparues se sont aplanies, de sorte que nous-mêmes étant d'accord et ayant les indications du Patriarcat Œcuménique, soit acceptée aussi par nous la fusion complète et qu'elle soit proposée d'un commun accord à la prochaine assemblée générale à New-Delhi.

Ainsi, la collaboration complète des différentes Eglises dans leur action missionnaire sera consacrée, le rayon d'action de chacune sera délimité au service du libre accomplissement de l'évangélisation de ceux qui ne sont pas encore chrétiens et la diffusion de l'Evangile se fera le plus vite possible aux pays païens. Quant à nous, notre action missionnaire en Afrique, qui commence à peine maintenant, deviendra plus facile grâce à l'énergie et à l'initiative louable de quelques jeunes gens dont l'action, nous l'espérons, sera adoptée comme il convient par l'Eglise réveillée. Ainsi cette décision accomplit un progrès plein d'espoir pour l'attitude tout entière du C.Œ.E. à l'égard de la question de l'union lointaine, et la seule chose qui reste est le souci, selon le Christ, de toutes les Saintes Eglises de Dieu de réaliser ce devoir sacré et d'accomplir le commandement et le souhait du Christ : « Afin que tous soient un ».

ST. ANDREWS ET LE PATRIARCAT DE MOSCOU

C.-J. Dumont, o.p.

Des observateurs avaient été envoyés par le Patriarcat de Moscou aux différentes sessions du Conseil Œcuménique à St. Andrews. Ceux-ci ont donné un compte rendu de leur mission dans la *Revue du Patriarcat de Moscou* (1960, n° 11). Voici l'importante conclusion par laquelle ils terminent leur exposé :

« Des observateurs de l'Eglise orthodoxe russe ont pris part aux deux dernières sessions du Comité Central (sur l'île de Rhodes en 1959 et à St. Andrews cette année) ;

ils ont assisté également à la session plénière de la Commission *Foi et Constitution* ainsi qu'aux réunions de travail de la Commission des Eglises pour les questions internationales.

« La question la plus importante qui ressort, pour toute l'Orthodoxie, de l'expérience de ces sessions du Comité Central est, de l'avis des observateurs, celle de l'unité d'action, de tactique et de méthode dans les relations avec les non-orthodoxes de la part de toutes les Eglises sœurs autocéphales orthodoxes dont l'ensemble forme l'Eglise une, sainte, catholique (sobornaja) et apostolique.

« L'Eglise orthodoxe, dans le passé, le présent et l'avenir, s'est reconnue, se reconnaît et se reconnaîtra, a toujours été, est et sera l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique composée de l'ensemble des Eglises locales sœurs autocéphales qui se sont formées historiquement les unes dès l'époque de l'Eglise ancienne, les autres plus tard ou sous nos yeux, dans les limites et les conditions correspondant à la diversité des peuples et des Etats.

« Cependant, parallèlement à cette unité permanente de l'Orthodoxie en tant qu'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, se sont très souvent produites au cours de l'histoire, tragiques dans leurs manifestations extérieures et néfastes dans leurs conséquences, des rivalités entre les Eglises locales autocéphales orthodoxes dans leurs activités au dehors, dans leurs relations avec le monde qui leur est extérieur et, spécialement — ce qui est particulièrement important pour le christianisme tout entier — des désaccords dans leurs rapports et attitudes à l'égard des autres Eglises, organisations ou associations chrétiennes.

« L'expérience de Rhodes et de St. Andrews impose l'inéluctable nécessité d'une très rapide coordination et unité d'action, de tactique et de méthode entre toutes les Eglises orthodoxes dans leurs rapports avec le monde non orthodoxe, en particulier dans leurs relations avec le catholicisme et le protestantisme, avec les représentants de leurs Eglises et des associations qui les groupent.

« Il est nécessaire de parvenir à réaliser une telle unité de toutes les Eglises orthodoxes dans cette question afin que toute Eglise non orthodoxe, toute organisation groupant nos frères non orthodoxes en Occident et en Orient, et tout représentant de leurs Eglises et organisations sachent à l'avance, se rendent compte et soient convaincus par expérience qu'avoir affaire avec quelque Eglise orthodoxe locale que ce soit (tractations à mener, accords à conclure, contacts plus étroits à nouer), c'est avoir affaire avec toutes les Eglises orthodoxes, avec l'Eglise orthodoxe tout entière, parce que la position, la tactique et l'attitude de cette Eglise coïncident entièrement avec la position, la tactique et l'attitude de toutes les autres Eglises orthodoxes, de l'Orthodoxie comme telle.

« Les dernières sessions du Comité Central du C.Œ.E. ont prouvé de façon convaincante la nécessité d'une telle union et unité d'action de toutes les Eglises orthodoxes, afin que, d'une façon effective, dans la vie et la pratique, soit créée une situation telle que, à l'intérieur de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, les Eglises locales sœurs autocéphales vivent et se gouvernent d'une façon pleinement indépendante, et qu'à l'extérieur (dans leurs rapports avec le monde non orthodoxe), il n'y ait qu'une seule et unique Eglise orthodoxe quel que soit le côté par où on l'aborde et la partie avec laquelle on ait affaire.

« Observateurs de l'Eglise orthodoxe russe, nous sommes heureux de témoigner que dans toutes nos rencontres et conversations avec les hauts prélats, hiérarques, chefs et membres de toutes les délégations orthodoxes à Rhodes, à Athènes et Salonique en 1959 et à St. Andrews en 1960, nous avons trouvé partout et chez tous les orthodoxes résolus, « un seul cœur et une seule âme » (Act. 4, 32) quant à cette question fondamentale d'une brûlante actualité, une pleine et unanime conscience de la nécessité d'une telle union et unité d'action.

« Tous les orthodoxes reconnaissent de façon claire et juste la nécessité de l'union et de l'unité d'action à l'extérieur ; cette question est déjà tout à fait mûre et la conjoncture présente exige de manière instante sa réalisation.

« Tous les orthodoxes le demandent ardemment à Dieu et nourrissent le ferme espoir que l'on progresse dans ce sens de façon concrète, dans l'esprit de charité, d'unanimité et de fraternité qui constitue l'âme et la substance de l'Orthodoxie ».

Archiprêtre Vital Borovoj,
Docent de l'Acad. Eccl. de Leningrad.

Victor Alexieeff,
Rapporteur du Comité du Patr. de Moscou pour les relations extérieures.

Il est à peine besoin de souligner le ton résolu de cette conclusion, ton qui tranche singulièrement avec les propos beaucoup plus bénins que l'on est accoutumé d'entendre ou de lire de la part de ceux de nos autres frères orthodoxes qui sont, depuis de longues années, en rapport avec le Conseil Œcuménique des Eglises ou engagés dans d'autres relations interconfessionnelles.

Pour apprécier la portée de ce texte, il est bon, nous semble-t-il, de le rapprocher de deux autres articles importants qui le précèdent dans le même numéro de la même revue. L'un d'eux retrace toute l'activité de S.S. le Patriarche Alexis depuis son élévation au siège patriarcal. Outre son action en faveur de la paix, et naturellement l'attention qu'il porte à la vie intérieure de l'Eglise, deux points y sont particulièrement soulignés : les bons rapports établis ou développés avec les autres confessions chrétiennes de l'étranger et le C.Œ.E. (les rapports avec l'Eglise catholique romaine n'ont pas à y être mentionnés puisqu'ils sont inexistants et la responsabilité n'en incombe certainement pas de façon exclusive aux autorités de l'Eglise orthodoxe) ; les efforts faits pour maintenir et développer les bons rapports et la cohésion avec les autres Eglises orthodoxes. L'autre article est une violente diatribe contre l'Eglise catholique romaine, une fois de plus accusée d'avoir, fidèle à sa politique séculaire, trempé dans toutes les intrigues qui ont conduit aux deux guerres mondiales et d'entretenir, systématiquement, l'hostilité des deux blocs politiques internationaux. Les dispositions personnelles du Pape Jean XXIII sont présentées avec bienveillance, mais la conclusion est que le passé de l'Eglise catholique empêche de faire le moindre fond sur elles. Par-delà l'odieux de ces accusations, dont le moins qu'on puisse dire c'est qu'elles supposent une information fort incomplète et très partiale, on peut discerner dans ce dernier article comme un appel angoissé : l'avenir de la foi chrétienne est en jeu ; à l'approche du concile on attend l'Eglise romaine à ses actes.

Saurons-nous, à notre tour, le comprendre ?

VOIX PROTESTANTE SUR LE CONCILE

A. Barth, o.p.

Dans les pays à majorité protestante, le prochain concile suscite de longs articles non seulement dans la presse spécialisée, mais aussi dans les journaux quotidiens. C'est ainsi que le journal suisse *Neue Zürcher Zeitung* a déjà publié plusieurs études qui dépassent de beaucoup la simple information. Le numéro du 29 novembre 1960 est particulièrement significatif. Sous le titre : *Die Annäherung zwischen Rom und den Reformationskirchen - Keine « Wiederherstellung » der Einheit,* Max Schoch fait une recension des ouvrages de Schuette, Klinkhammer, Kueng, Przywara dont il a été parlé par ailleurs dans ce bulletin (sauf la brochure de Przywara, *Gespräch zwischen den Kirchen*, qui est de 1956).

Dès le début, l'auteur souligne fortement qu'il refuse consciemment de donner à sa rubrique le vocable « Wiedervereinigung » (réunification) comme l'inviteraient les titres des ouvrages cités, car « réunification » signifie qu'il faudrait rétablir une situation d'avant la Réforme. Or, *il ne peut pas être question* d'une *restauration* des conditions antérieures. Car ce sont ces conditions mêmes qui ont abouti nécessairement d'une part à la rupture des protestants avec l'Eglise romaine, d'autre part à l'excommunication de Luther et de ses partisans. Il ne s'agit donc pas d'une restitution des conditions d'avant la Réformation et d'avant Trente. Nous allons vers du neuf et notre but final doit être *une forme nouvelle de l'unité* ». Il nous faut aller vers de « nouveaux rivages », et ceci s'applique aussi — quoiqu'avec moins de force — au problème de l'unité entre les Eglises d'Orient et d'Occident.

Se référant aux discours de Jean XXIII, et spécialement au message au clergé de Vénétie (23 avril 1959), M. Schoch poursuit : « Il s'agit aujourd'hui pour toutes les Eglises de lever l'ancre et de déployer les voiles pour quitter les ports familiers et faire route vers un but commun ». Analysant à la loupe les termes employés par le Saint-Père, M. Schoch y voit tracées les étapes progressives du comportement des chrétiens en ce domaine : *avvicinamento* (approche, rapprochement) ; *riaccostamento* (rapprochement qui serait un contact plus étroit où l'on prendrait déjà appui les uns sur les autres) pour aboutir à l'*unità perfetta*. Epargnons-nous donc des illusions et des déceptions de part et d'autre et ne parlons de rien d'autre pour le moment que de « rapprochement ». « L'emploi de ce terme est, de la part du Pape, un acte plein d'humilité » et renferme plus de promesses d'avenir que celui de « réunification » utilisé par les auteurs catholiques recensés, car il signifie un cheminement vers quelque chose de neuf. « C'est, dans la bouche d'un pape, un *mot nouveau*. S'il n'est plus seulement question de retour, mais de rapprochement, c'est manifester à la *réalité d'autres Eglises chrétiennes* plus d'estime que jamais les discours les plus amicaux d'un pontife romain ne l'ont fait ».

Il faut mettre au compte de ce « rapprochement » les études et les dialogues des théologiens des deux confessions, mais plus encore le but essentiel donné par le Pape au Concile : réforme interne, rajeunissement, « car bien plus que dans l'organisation ou dans les formulations dogmatiques, la tâche du rapprochement est d'ordre spirituel et nécessite, dans chacune des Eglises, une réforme interne qui sera une réaction contre le danger d'objectivisme pour les uns, contre le danger d'agnosticisme pour les autres. Avant de se situer au plan du droit canon, le dialogue nécessaire doit se situer au plan du culte divin : il faut nous mettre d'accord sur ce qui se passe réellement lorsque nous célébrons le culte divin ».

« Le problème décisif, dit encore M. Schoch, est celui de la conscience, plus exactement de l'autorité et de la liberté de la conscience. Et toutes les controverses sont ainsi liées : rapport de l'Evangile et de la Loi, hiérarchie, pouvoir consécratoire et pouvoir de juridiction de l'Eglise. La pure conscience, le pur Evangile contre l'Eglise hiérarchique, c'est là l'opposition. C'est pourquoi, pour les protestants, l'Eglise est toujours encore l'Eglise pécheresse, l'Eglise qui flanche, tandis que pour les catholiques elle est l'épouse du Christ, pure et sans tache, *sine ruga et macula*. En fin de compte, elle est l'un et l'autre, le peuple saint de Dieu et le peuple impie de Dieu (*Gottes heiliges Volk und Gottes unheiliges Volk*). Dans la prédication des Apôtres, elle est l'un et l'autre... Les deux confessions le disent aussi bien, mais chez les protestants c'est l'un des aspects qui devient principe, chez les catholiques c'est l'autre. On n'atteint donc la pleine réalité de l'Eglise chrétienne que si l'on considère l'un dans l'autre l'Eglise catholique et l'enseignement évangélique. Le fondement de la réunification est l'unité du peuple pécheur et de la communauté divine sans tache ».

L'auteur reprend ce problème de la théologie de l'Eglise à propos de la brochure de Klinkhammer : « La différence entre protestantisme et catholicisme, dit-il, n'est pas dans les variations quantitatives des dogmes, mais dans la *qualité* des Eglises, dans les relations à Dieu, la liberté et la formation des consciences. C'est pourquoi l'union est si difficile... La réunification ou le rapprochement présuppose de part et d'autre que l'on admette que les confessions sont plus étroitement limitées que la véritable Eglise qui contient toute la vérité. Les confessions ont fait soit de la *sola fide*, soit de l'infaillibilité du pape, une idéologie, et l'une comme l'autre ont par là sinon perdu tout au moins poussé à l'arrière-plan la plénitude. Il nous faut reconnaître l'étroitesse des contours de nos cléricalismes et de nos institutions et chercher le perfectionnement et l'achèvement. Voilà la nouveauté qui seule permettra de réaliser l'unité. On ne peut pas dessiner d'avance les formes qu'elle prendra. Il s'agit aujourd'hui de rapprochement, ensuite on parlera des exigences réciproques ».

BIBLIOGRAPHIE

ECRITURE, TRADITION, EGLISE

M.-J. Le Guillou, o.p.

Au cœur du dialogue œcuménique se trouve le problème de la tradition. Quelques volumes importants, récemment parus, nous aident à faire le point sur cette question capitale :

1) Yves-M.-J. Congar, o.p. *La Tradition et les traditions* (1 vol. 13,5 × 22, 302 pp., Arthème Fayard, Paris, 1960).

2) Henri Holstein, s.j. *La Tradition dans l'Eglise* (1 vol. 12 × 19, 300 pp., Grasset, Paris, 1960).

3) De Lubac, s.j. *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Ecriture* (2 vol. 14,3 × 22,7, 712 pp., Aubier, Paris, 1960).

4) **Contacts* (1959-1960).

5) **Messager Orthodoxe* (1959-1960).

6) *P. Evdokimov. *L'Orthodoxie* (1 vol. 16,2 × 23,9, 352 pp., Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1959).

7) **Panigyrikos Tomos*. Eortasmos tis exakosiostis epiteiou tou thanatou tou hagiou Gregoriou tou Palama, archiepiscopou Thessalonikis (1 vol. 17,2 × 24,6, 292 pp., Salonique, 1960) (en grec).

8) Dom Jean Leclercq. *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Eglise* (1 vol. 17,5 × 22,5, 284 pp., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1960).

9) *L'Ecclésiologie au XIXe siècle* (1 vol. 16,7 × 24,9, 392 pp., Ed. du Cerf, Paris, 1960, ou *Revue des Sciences Religieuses* de la Faculté de Strasbourg, nos 2, 3, 4, avril, juillet, octobre 1960).

10) Joseph Rupert Geiselmann. *Die lebendige Ueberlieferung als Norm des christlichen Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns* (1 vol. 15 × 23, 370 pp., Herder, Freiburg, 1959).

11) P. Bernhard Plank, o.e.s.a. *Katholizität und Sobornost', Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (1 vol. 15 × 22, 150 pp., Augustinus Verlag, Würzburg, 1960).

12) Maurice Gordillo, s.j. *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata. Commentatio historica, T. I. Ab ortu Nestorianismi usque ad expugnationem Constantinopoleos,* 431-1453 (1 vol. 17 × 24, 428 pp., Institum Orientalium Studiorum, Romae, 1960).

13) P. F. Kovacevic-Duje, o.p. *Sintesi di Teologia Orientale dei « Pravoslavi »* (1 vol. 13,5 × 20,2, 194 pp., Desclée et Cie, Rome, Paris, New-York, Tournai, 1960).

14) Peter Lengsfeld. *Ueberlieferung - Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (1 vol. 15,5 × 23,3, 264 pp., Verlag Bonifacius, Paderborn, 1960).

I. — *LA TRADITION ET LES TRADITIONS*

L'ouvrage du R.P. Congar est un événement. Il amasse, sur la question de la Tradition, une somme de documents impressionnants et essaie de dégager les grands moments d'une histoire qui, comme telle, a son mouvement et sa logique. Nous présenter une vue d'ensemble du problème de la Tradition, du Nouveau Testament à l'Eglise d'aujourd'hui, en analysant les différents accents de la compréhension de cette tradition au cours des âges, tel est l'exploit réalisé par l'auteur. Nous avons ainsi — problème décisif pour une élaboration théologique — l'histoire de la *problématique* de la Tradition : « La question de la tradition telle qu'elle se pose aujourd'hui, en particulier dans le cadre du mouvement œcuménique, est en grande partie déterminée par l'héritage de vingt siècles au cours desquels la façon de l'aborder a varié et s'est aussi progressivement précisée. C'est la suite de *cette* histoire-*là* que nous avons voulu jalonner » (p. 8). Essayons donc de dégager les phases essentielles de ce développement.

Le premier chapitre aborde le fait de tradition dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Le R.P. Congar souligne d'abord que la tradition apostolique est toujours historique par son origine et quant à la matérialité de son contenu ; pneumatique ou charismatique quant à la puissance de perception, de conservation fidèle, d'affirmation dynamique qui œuvre en elle. « La tradition des apôtres est, dit-il, à la fois immobilité et actualité, rappel des faits et déploiement de leur sens, conformité à ce qui a été posé une fois pour toutes, et présence toujours actuelle et dynamique de cela même qui a été donné une fois pour toutes » (p. 31). L'idée de tradition apostolique chez saint Paul est profondément analysée. « Le témoignage apostolique a été posé une fois pour toutes, mais d'autres devront continuer à construire sur son fondement (cf. I Cor. 3, 10). Dieu avait appelé des apôtres, mais il appelait aussi et continuerait d'appeler à leur suite des ministres pour cette édification du Corps du Christ qui durerait jusqu'à ce qu'en soit réalisée la plénitude (Ep. 4, 11-13). L'acte apostolique du témoignage était unique, mais l'acte apostolique de livraison ou transmission de ce témoignage devrait être continué dans un enseignement : ce serait l'œuvre du ministère. « Ce que tu as appris de moi sur l'attestation de nombreux témoins », disait Paul à Timothée, « confie-le à des hommes sûrs, capables à leur tour d'en instruire d'autres » (2 Tm. 2, 2). Comment exprimer le rapport de continuité et de conformité de ce que le ministère post-apostolique livrerait ainsi avec le contenu du témoignage apostolique ? Les épîtres pastorales utilisent pour cela l'idée de *dépôt* (1 Tm. 6, 20 ; 2 Tm. 1, 14 et peut-être 12) (pp. 31-32).

Le second chapitre traite des Pères et de l'Eglise ancienne et manifeste combien l'Ecriture est tout pour les Pères. « Leurs écrits dogmatiques, spirituels et pastoraux ne sont, d'un bout à l'autre, et ne veulent être qu'un large commentaire de la Sainte Ecriture. L'Ecriture est tout pour eux..., — elle est la totalité de la vérité, la totalité même de ce qui vaut quelque chose dans la culture, *parce qu'elle est la manifestation de la Sagesse DE DIEU* » (p. 50).

La tradition est ainsi attribuée aux apôtres comme à son origine, et à l'Eglise communauté chrétienne, structurée, hiérarchisée, mais tout entière animée, active et responsable, comme au sujet qui la porte. Il ajoute : « L'idée de tradition a précédé celle de succession apostolique, du moins en son état explicite et systématiquement formulé. Mais celle d'une autorité des ministres pour enseigner les fidèles dans la continuité des apôtres se trouve, d'une manière ou d'une autre, dans tous les documents anciens » (p. 51). Le sens des Pères anciens est donné dans la connexion des trois termes, nullement opposés, comme ils le seront souvent à partir du XVIe siècle : Ecriture, Tradition, Eglise. La Tradition est cette interprétation des Ecritures qui est celle de l'Eglise ; elle a pour critère l'apostolicité de cette Eglise, assurée par la succession des ministres hiérarchiques.

Contre M. Cullmann, le R.P. Congar souligne combien « le principe d'un Canon *n'est autre chose, et n'a d'autre sens, que le principe d'apostolicité,* qui consiste à reconnaître l'autorité *de Dieu* comme seule décisive, selon le programme déjà évoqué : le Père envoie le Fils et se manifeste en lui, le Christ envoie les apôtres, qui deviennent la source de l'Eglise, par laquelle son mystère sera manifesté au monde » (p. 54). Le fait d'avoir professé le principe d'un canon n'équivaut en rien au principe de la *Scriptura sola.* « *En reconnaissant* le caractère normatif des écrits apostoliques, l'Eglise ne faisait que s'affirmer à soi-même sa loi interne d'apostolicité » (p. 55).

Les Pères des deux premiers siècles, comme ceux des IVe et Ve siècles, ne voient pas de séparation entre Ecriture et Tradition parce qu'elles « *s'associent comme deux voies, deux modes par lesquels le dépôt apostolique nous parvient dans toute sa plénitude et son authenticité* » (p. 59). Pour

les écrivains chrétiens anciens, parler de la tradition, c'est entendre principalement « une explication christologique de l'Ancien Testament et l'intelligence ecclésiale du mystère central du Christ et de l'Eglise tel qu'en témoignent les Ecritures ; quand ils parlent de traditions apostoliques transmises oralement, ils visent surtout des pratiques liturgiques ou disciplinaires universellement tenues et dont l'origine, même si elle n'est pas attestée scripturairement, semble se confondre avec celle de la vie ecclésiale. Dans la mesure où l'on s'intéressait à la foi prise comme totalité, totalisée dans le mystère du Christ, on s'intéressait au contenu de LA tradition et on le trouvait tout entier dans l'Ecriture, lue dans l'Eglise, lue aussi selon des procédés d'exégèse non réductibles à ceux d'une méthode purement historique et philosophique » (p. 75).

Le R.P. Congar n'hésite pas, cependant, à remarquer que l'esprit exemplariste et même essentialiste des Pères leur a, sans doute, quelque peu voilé la pleine *historicité* de l'Ecriture et de l'Eglise. « Qu'il s'agisse de l'Eglise, des sacrements, de la sainteté, de l'Ecriture, — des réalités qui appartiennent ensemble à la catégorie des « mystères », — les Pères pensent en termes de *manifestation* des choses célestes : ce sont, à leurs yeux, des « phanies » de Dieu et de sa Sagesse. Le Dieu qui se manifeste ainsi est le Dieu *condescendant*, penché vers nous pour nous élever à lui, bref, le Dieu de l'Alliance et du Salut, le Dieu de l'Incarnation. D'un bout à l'autre, il s'agit, pour les Pères, de la manifestation de cette réalité... Les Pères — et, pendant longtemps, le moyen âge — s'intéressaient moins au rapport historique de genèse qu'au rapport d'exemplarité de cette partie visible des « mystères » à leur partie invisible, céleste. La matérialité historique des apparitions du mystère importait moins, pour eux, que son homogénéité aux réalités d'en haut » (p. 90).

Le troisième chapitre traite de la tradition au moyen âge et commence par souligner le biblisme fondamental de cette époque. « Le moyen âge s'étend de la fin de l'âge patristique — qu'on peut dater, en Occident, de la mort de saint Grégoire (604) et de saint Isidore (636) ; en Orient, de celle de saint Jean de Damas (749) — à l'éclatement de la Réforme (1517). *Il vit dans la Bible et de la Bible.* Il pense que le livre de l'Ecriture peut se lire grâce au livre du monde et grâce au livre de l'âme, mais plus encore que le livre de l'Ecriture permet seul de déchiffrer le plein sens des deux autres. Le monde, l'homme, le salut, la communion des saints forment un tout unique, œuvre harmonieuse de la même Sagesse de Dieu. Un tout hiérarchisé aussi, dont l'Ecriture occupe le sommet. Aussi s'efforce-t-on, non seulement de tout réunir en une seule œuvre de connaissance, de représentation et de louange (sommes, cathédrales, programmes encyclopédiques du XIIe siècle), mais de tout régler selon la lettre sacrée » (p. 123).

A l'intérieur, cependant, de cette vision globale interviennent les problèmes critiques qui finissent par mettre en compétition l'Ecriture et l'Eglise. « Devons-nous croire les *auctoritates* (les textes) de la Sainte Ecriture plutôt que celles de l'Eglise, ou est-ce l'inverse ? », demande Henri de Gand.

Le quatrième chapitre traite de la protestation de la Réforme. A propos de Luther le R.P. Congar note : « Le débat entre protestants et champions de la vieille foi en est vite venu à porter sur la question de la règle de foi. Ce n'est pourtant pas de ce point que les réformateurs étaient *partis*. Certes, Luther a eu très tôt, et il avait reçu de ses maîtres (Trutvetter) la conviction de la primauté absolue de l'Ecriture sur toute autre autorité. Il n'y avait rien en cela que de catholique. Le problème personnel de Luther, sa lutte intérieure qui s'est terminée par l'affirmation exclusive de la foi contre l'impossible tentative d'une sainteté par les œuvres, l'ont amené à pousser jusqu'au bout, jusqu'à un point *exclusif*, le principe de la souveraineté de l'Ecriture. Les premières revendications de Luther ne portent pas sur le principe formel (*quo*), mais sur le contenu (*quod*) qui tient, pour lui, en un mot : Evangile, ou encore : Jésus-Christ, mon Sauveur. C'est parce que ce contenu excluait, aux yeux de Luther, un certain nombre de pratiques, voire d'affirmations d'ordre doctrinal, que la théologie catholique justifiait, soit par des *dicta* ou « autorités » du magistère (conciles, papes, *Décret* de Gratien, etc.), soit par des « traditions », que Luther fut amené, d'opposition en opposition, de discussion en discussion, à expliciter le principe formel de sa réforme doctrinale : tout doit être apprécié selon le critère de l'Ecriture. On oppose à Luther les Pères, l'usage de l'Eglise, les règles portées par les papes ou les conciles ; il répond « Evangile ». Il emploie peu le mot *traditio*, à l'occasion seulement, sous la forme *traditiones hominum*, avec référence à *Mt.* 7, 8 et *Col.* 1, 8. D'emblée, les traditions sont pour lui « traditions des *hommes* », avec tout ce que l'expression a de dépréciatif. Il a des mots polémiques, il traite les cérémonies traditionnelles de bouffonneries ; pour lui, ce qui n'a pas Dieu pour auteur a pour père le diable, mais il ne pose même pas la question de savoir s'il y a d'autres données divines que l'Ecriture. C'est assez exactement contre cette position que le concile de Trente réagira » (pp. 184-185).

L'auteur remarque alors combien la question de Luther est une mise en question fondamentale du rapport religieux, tant dans sa nature et dans son statut que dans la prise de conscience qu'on en fait. Pour la Réforme, dit-il, « le seul lien — non, sans doute, de fait, mais assuré et normatif, divinement garanti, au moins à quelque degré — qui relie l'Eglise d'aujourd'hui, et chaque fidèle de n'importe quelle époque, au fait unique des apôtres, est la Sainte Ecriture » (p. 189). C'est là une opposition fondamentale au statut ancien : « Pour l'ancienne Eglise, le don de Dieu avait été fait au monde depuis l'Incarnation rédemptrice, depuis la Croix et la Pentecôte, par les apôtres. Des réalités issues de l'Incarnation rédemptrice étaient au milieu du monde comme le corps du don de Dieu. Ce corps n'avait pas automatiquement son âme avec soi, il devait la recevoir, mais aussi l'Esprit du Christ glorifié, qui était cette âme, avait sur terre un corps auquel il était lié d'un lien d'alliance et d'épousailles, non d'incarnation, ni d'unité substantielle. Ainsi le don de Dieu, disons, pour faire bref, le surnaturel, était offert aux hommes en deux moments destinés à constituer un seul événement de grâce : un moment céleste de don promis et un moment terrestre de don transmis, lié à l'institution ecclésiale historique, avec ses sacrements, et du surnaturel promis : l'Esprit du Christ, ainsi, d'une certaine manière, les faits uniques de révélation et de salut étaient toujours présents, d'une présence réelle et objective, dans l'Eglise, selon une continuité historique qui s'est parfois traduite dans l'expression, matériellement discutable, d' « incarnation continuée ». « L'Eglise, dit Bossuet, est Jésus-Christ répandu et communiqué » (p. 190). A propos de la connaissance religieuse, le R.P. Congar fait les profondes remarques suivantes : « Pour l'ancienne Eglise, l'œuvre de Dieu est une : son unité foncière n'est brisée, ni par la distinction de naturel et de surnaturel, ni même par

la rupture introduite par le péché, qui appelle l'Incarnation rédemptrice. Le monde, la nature humaine, la raison sont l'œuvre d'une même sagesse que l'Incarnation rédemptrice et l'adoption de grâce. Il y a un unique monde du Père, réconcilié et recréé dans le Fils incarné. Dès le IIe siècle, l'Eglise a condamné l'hérésie marcioniste et, depuis, tous les dualismes de séparation et d'opposition. Dès lors, si la Révélation est la lumière souveraine, elle n'est pas la *seule* lumière valable. On ne peut tenir ni le principe de l'Ecriture *seule*, en un sens qui exclurait toute autre voie de connaissance — et d'ailleurs, nous faisons tous *usage* de notre raison : qu'avons-nous d'autre pour parler, pour concevoir un *logos* ? — ni le principe d'une synthèse purement et *exclusivement* christologique (gageure de K. Barth). L'Ecriture fait l'objet d'une lecture sapientielle, s'attachant à connaître par le texte — mais sans exclure d'autres moyens subordonnés — la réalité de l'œuvre de Dieu. Une *analogia entis* bien comprise se conjugue avec l'*analogia fidei* qui la suppose et l'inclut avant de la confirmer et de l'achever. Tandis que, dans la perspective protestante, le rapport de connaissance religieuse ou chrétienne est strictement limité par l'Ecriture » (p. 193).

Dans un cinquième chapitre, le R.P. Congar analyse la pensée du concile de Trente et montre comment celui-ci a justifié l'existence de la tradition. Il manifeste la cohérence de la théologie de ce concile, « liée à toute une conception de l'Eglise, qui est celle des Pères, de la théologie médiévale et qu'on peut appeler sacramentelle ou mystérique. Mais les réformateurs l'ont méconnue et n'ont guère dépassé une notion individualiste et associationniste de l'Eglise, que l'affirmation d'actes transcendants de Dieu ou d'événements de grâce ne suffit pas à assainir. Pour la théologie traditionnelle, l'Eglise est, en un sens réel, le Corps du Christ, avec lequel l'Esprit du Christ est uni d'un lien, non certes substantiel, comme s'il s'agissait d'une incarnation, mais d'alliance. La Parole de Dieu, mais aussi les sacrements du Christ et l'Esprit du Christ construisent sans cesse cette Eglise, selon le type que le Verbe incarné lui a donné. Il n'y a pas de rupture entre le moment apostolique et le moment historique de cette Eglise ; il n'y a pas une extériorité du temps apostolique ou des textes apostoliques, évidemment normatifs, par rapport à l'ensemble de la vie de l'Eglise. C'est pourquoi, toujours, les déterminations décisives du magistère ont été vues *dans la suite* de la Parole du Christ et des apôtres, et comme dans la même coulée. C'est pourquoi aussi toujours le sentiment unanime de l'Eglise universelle — représentée, concentrée, personnalisée dans les conciles — a toujours passé pour la marque assurée du Saint-Esprit et l'expression normative de la foi » (p. 221).

Le dernier chapitre traite enfin de la tradition et du magistère du concile de Trente à 1950. Après avoir montré qu'on a d'abord conçu la tradition comme le dépôt de la foi (au sens objectif du mot), la hiérarchie n'étant en quelque sorte que le signe (le révélateur au sens photographique du mot) de cette tradition, l'auteur expose comment on en est venu, après le concile de Trente, à mettre la notion de magistère au premier plan pour, finalement, identifier la tradition au magistère. Le R.P. Congar montre alors l'inadaptation de cette théologie à la réalité et comment, grâce à l'idée de « tradition vivante » de l'école de Tubingue et à l'œuvre de Newman et de Scheeben et aux efforts modernes récents, s'est préparée, petit à petit, une possibilité plus large de compréhension de la tradition dans son ensemble. « Si vraiment l'Ecriture est de Dieu, si vraiment les conciles, les Pères, les textes liturgiques, les autres expressions de la tradition, incorporent une action de Dieu, la seule puissance adéquate pour « garder » et pour comprendre le sens, et de ces témoignages, et de cette Ecriture, c'est l'Eglise de Dieu, Epouse et Corps du Christ. L'Eglise entière, croyante, aimante, pénitente et priante, mais aussi enseignante, assistée pour enseigner et, éventuellement, définir la vérité révélée. Il y a donc un seul ordre adéquat de connaissance, ou de reconnaissance, de la tradition, en tant que celle-ci fait partie de l'Economie de la Révélation : c'est la foi de l'Eglise, corps organique, communion des fidèles et hiérarchie » (pp. 268-269).

C'est donc une réfléxion sur l'économie tout entière du mystère du salut que nous livre le R.P. Congar. Nous ne pouvons que lui être infiniment reconnaissant de nous avoir donné ce merveilleux instrument de travail. Une critique, cependant, — ou plus exactement un regret, — que, nous l'espérons, la prochaine édition comblera : un index eût été, pour ce livre, des plus utiles.

Le livre du Père Holstein nous donne une vision d'ensemble du problème de la tradition. Il rejoint, sur bien des points, les remarques du Père Congar. Il analyse d'abord la tradition à travers l'histoire, la tradition dans l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, la tradition chez Irénée et Tertullien, puis, rapidement, la tradition à l'époque du concile de Trente avec les réactions, en particulier, de Moehler. Il souligne combien une approximation commode consistait à mettre l'Ecriture à côté de la tradition comme source distincte de la Révélation, est difficilement défendable, dès là qu'on envisage l'unicité de la révélation divine, le mode unique de sa transmission à l'Eglise par les Apôtres de Jésus-Christ. On en vient alors, finalement, à résorber la tradition dans l'enseignement du magistère, ce qui ne rend pas compte de toute la réalité, car si le magistère en est l'expression autorisée et indiscutable, la tradition ne s'identifie pas totalement au magistère ; c'est ici que la vue de Moehler, insistant avec vigueur sur la présence de la tradition à toute l'Eglise, malgré ses lacunes, rappelle un point décisif.

Il esquisse alors les grandes lignes d'une théologie de la tradition, tout d'abord comme dimension nécessaire du fait religieux, puis comme expression authentique de l'*apostolicité* de l'Eglise. Il analyse enfin le problème de savoir si la tradition est une source de foi, un organe de transmission de la révélation distinct de l'Ecriture.

Nous rencontrons ici, à travers les ouvrages du R.P. Congar et du R.P. Holstein, l'admirable livre du P. de Lubac sur l'exégèse médiévale. Avec le R.P. Holstein, nous nous plaisons à citer deux beaux textes qui donnent le son de l'exégèse patristique et médiévale : *La tradition c'est, dans l'Eglise, la reconnaissance de Jésus-Christ annoncé par toutes les Ecritures.* Le Père de Lubac écrit : « Pris à sa source, à sa source permanente, l'essentiel de l'enseignement chrétien consiste toujours à expliquer l'Ecriture, ainsi que l'a fait Jésus, en la rapportant toute à Jésus. Il consiste à faire valoir les deux Testaments l'un par l'autre, en montrant le Nouveau dans l'Ancien. C'est un ferment qui fait lever toute la pâte de l'Ecriture. C'est la vertu et la puissance de la prédication évangélique ».

« Telle était la pensée de saint Irénée lorsqu'il se réclamait lui-même de la « tradition » ou de la « prédication des apôtres ». Telle était, pareillement, celle d'Ori-

gène... : « Les chrétiens, disait-il, sont ceux qui reçoivent l'intelligence des Ecritures suivant le sens des apôtres, ceux qui sont enseignés par leur contemplation mystique de la Loi et des prophètes... » (p. 672). « Que l'Ecriture contienne toute la révélation, ce fut, au sens que l'on va dire, la thèse à peu près unanime jusqu'à la veille de la Réforme. Elle était donc *le* lieu théologique, et non pas seulement *un* lieu théologique de la plus haute importance. Saint Anselme venait de le redire : Nous ne prêchons rien d'utile pour le salut, que la sainte Ecriture, fécondée par le miracle de l'Esprit Saint, ne contienne et n'affirme. Rupert, Honorius, Anselme de Laon, Arnaud de Bonneval et d'autres le redisent. Sans l'Ecriture, tout le siècle serait plongé dans l'obscurité des ténèbres. Aussi posait-on l'équivalence : « Selon la foi catholique, ou selon la Sainte Ecriture », et proclamait-on simplement : l'Ecriture sainte, maîtresse de notre foi. Sans doute, on admettait bien, depuis toujours, qu'il existait des traditions, universelles et locales, et que ces traditions pouvaient faire loi. Nul, cependant, ne parlait de deux « sources » de la foi qui eussent été parallèles et radicalement distinctes — et, quoi qu'en disent les auteurs qui lisent trop précipitamment les textes, le Concile de Trente ne l'a pas fait davantage. Il rappelle, en termes tout à fait évangéliques et traditionnels, que le Christ a ordonné de prêcher l'Evangile à toute créature comme *la source* de toute vérité révélée. Les négations protestantes ont seulement amené la théologie catholique à déplacer un accent dans l'exposé de la doctrine ancienne, afin d'en maintenir la plénitude et l'authenticité menacées. Ainsi devait être explicité, avec plus de soin, parallèlement au concept d'Ecriture, celui de la tradition. Mais il n'en résulterait aucun changement essentiel. Car, dans l'Ecriture, telle qu'elle avait toujours été comprise, il ne s'agissait pas de livres saints considérés comme des documents humains, dans leur pure matérialité, pour ainsi dire, et livrés à l'examen — religieux ou scientifique — de quiconque, sans aucune référence. Dès le 1er siècle de l'Eglise, dès la première génération chrétienne, il s'agissait de l'Ecriture lue ou de la Parole de Dieu entendue dans l'Eglise et interprétée par la tradition — « la tradition des apôtres » — ainsi qu'Irénée, puis Origène, l'ont dit avec une force incomparable : ce qui revient exactement à l'Evangile du Concile de Trente. Il s'agissait du « pain de vie » rompu pour nous, et comme déjà « mâché » par les dents de la tradition apostolique. C'est à cette tradition qu'il fallait adhérer, c'est d'elle qu'il fallait recevoir comme du Seigneur lui-même, l'intelligence des Ecritures » (pp. 56-57).

II. — TRADITION ET ORTHODOXIE

Les Orthodoxes ne peuvent que se sentir parfaitement à l'aise dans cette perspective. Au niveau des Pères et de l'interprétation des Ecritures dans l'Eglise, la position orthodoxe et la position catholique coïncident. Ce n'est pas du tout par hasard que le Père Holstein cite, avec affection, certains passages du livre de M. Evdokimov sur l'Orthodoxie, tout traversé par cette conception traditionnelle de la compréhension des Ecritures. Ce livre témoigne, en effet, malgré certaines oppositions factices avec l'Occident, de la connaissance sapientielle où convergent le dogme, la contemplation mystique, la théologie et la philosophie.

Nous voudrions insister davantage sur l'article du Père Florovsky dans *Panigyrikos Tomos* de Salonique. Ce volume, qui nous donne l'ensemble des communications faites lors du 5e centenaire de la mort de Grégoire Palamas, nous expose une vision de la tradition orthodoxe, telle que l'entendent la plupart d'entre eux. L'article du théologien russe bien connu met vigoureusement en question la présentation habituelle selon laquelle saint Bernard serait le dernier des Pères. Il proteste solennellement contre la vision occidentale selon laquelle, à l'époque des Pères aurait succédé la période scolastique. Il remarque à ce propos que, si les Orthodoxes acceptaient cette perspective typiquement occidentale ils en viendraient rapidement, comme cela s'est déjà fait, à considérer Léonce de Byzance comme le premier scolastique. Pourquoi alors ne pas remonter jusqu'en 451 ?

Au nom de la présence de l'Esprit Saint dans l'Eglise et de la permanence de l'expérience spirituelle Orthodoxe, le père Florovsky rappelle que Siméon le nouveau théologien, Grégoire Palamas, sont, eux aussi, d'authentiques pères spirituels, des inspirés. Nicodème l'Hagiorite a, plus récemment encore, rendu présent dans l'Eglise l'esprit des Pères, à la mesure même de sa fidélité à l'Esprit. *La période patristique continue, elle est l'expansion même de la vitalité de l'Eglise et la liturgie c'est, de nos jours encore, la tradition vivante des Pères.* Il serait intéressant d'analyser, en fonction de la présentation du Père Florovsky, ce que dit le R.P. Congar, dans son livre, au sujet de la permanence de la révélation et l'inspiration dans l'Eglise (Excursus B. pp. 151-165). Nous reviendrons sur ce sujet dans *Istina* (avec la traduction du texte du R.P. Florovsky), en même temps, d'ailleurs, que sur les nombreux autres articles importants de ce livre.

Sur le même thème de la tradition, nous avons dans le numéro de *Contacts* (3e trimestre 1960), une excellente analyse du R.P. L. Bouyer sur les rapports entre catholicisme et orthodoxie. Il souligne combien la tradition catholique et la tradition orientale ne font qu'une. On aime entendre sa formule : « Je me sens totalement incapable de ressentir les incompatibilités qu'il y aurait entre théologie catholique et théologie orthodoxe, spiritualité catholique et spiritualité orthodoxe » (p. 161). Il montre, en effet, combien, sur des points particuliers, l'opposition entre l'Orient et l'Occident est une opposition factice. Il est clair, en effet, et M. O. Clément a raison de le souligner, et nous en avons fait tous la profonde expérience, que lorsqu'un occidental découvre, en profondeur, l'Orthodoxie, il ne lui semble pas entrer dans un monde étranger, mais découvrir ses propres racines, les racines de son christianisme (pp. 166-167).

Nous sommes en accord entier avec la position du R.P. Bouyer, et nous sommes heureux d'entendre M. Clément, dans *Ebauche d'un dialogue*, déclarer que la problématique purifiante du Père Bouyer libère d'une opposition artificielle entre l'Orient et l'Occident. Il n'en reste pas moins — et le texte du Père Bouyer pourrait, peut-être, donner à certains le change — qu'il reste des problèmes graves que M. Olivier Clément souligne avec raison. Nous avons, à la fois, à approfondir la communion qui nous anime et à mieux percevoir les racines des oppositions qui, petit à petit, se sont dévoilées.

La revue *Contacts* commence ainsi à réaliser la vocation de dialogue qu'elle s'est donnée depuis 1959. Nous attirons l'attention des théologiens sur des articles comme ceux d'Alexandre Schmemann, *Unité, Séparation, Réunion à la lumière de l'ecclésiologie orthodoxe ;* de J. Meyendorff, *Perspectives ecclésiologiques ;* de Vl. Lossky, *La Vision*

de Dieu dans la théologie byzantine ; E. SCHLINK, *La signification de la tradition orientale pour le monde chrétien ;* G. KHODRE, *Exigences de la rencontre ;* O. CLÉMENT, *Notes sur le mal ;* Boris BOBRINSKOY, *L'Ascension et la liturgie : L'Ascension et le Sacerdoce du Christ en relation avec le culte,* tous problèmes qui nous confrontent, sous un aspect ou sous un autre, avec le problème de la tradition.

Nous ne pouvons manquer de souligner l'importance du numéro spécial relatif à l'Athos et au monachisme orthodoxe (2e trimestre 1960). C'est une véritable joie de voir cet ensemble d'articles traitant du cœur même de la vie traditionnelle de l'Eglise, la vie proprement contemplative. On aurait d'ailleurs intérêt à lire en même temps que ce numéro le très bel article de la jeune communauté monastique libanaise de Deir-el-Harf, *Le Corps temple du Saint-Esprit.* Avec nos frères orthodoxes, nous sommes particulièrement heureux de reconnaître « l'inspiration d'un monachisme orthodoxe rénové, plus que jamais enraciné dans la contemplation, mais ouvert au service social aux inquiétudes contemporaines, au dialogue œcuménique ». Avec eux, nous communions à toute la tradition monastique de l'Eglise indivise : qu'ils sachent que tous leurs efforts nous sont des plus fraternels.

La revue de l'Action chrétienne des étudiants russes, *Le Messager Orthodoxe,* est, elle aussi, intéressante à suivre : elle a examiné, récemment, les points controversés entre les catholiques et les orthodoxes.

Le Messager de l'Exarcat russe en Europe occidentale a comporté, de son côté, de nombreux articles importants relatifs à la tradition, en particulier ceux de l'archimandrite Pierre Lhuillier. Nous ne saurions trop inviter tous ceux que la pensée de Vl. Lossky intéresse à lire, dans le numéro spécial de cette revue : *Mémorial Vl. Lossky* et le bel article que M. Olivier Clément a consacré à son maître.

Ces analyses témoignent du souci œcuménique auquel l'Orthodoxie actuelle semble vouloir enfin s'éveiller.

III. — *PROBLEMES PARTICULIERS*

Quelques livres viennent nous donner, sur la question de la tradition, à des moments différents, des interprétations intéressantes. Soulignons tout d'abord *L'Ecclésiologie au XIXe* siècle, actes du colloque d'ecclésiologie tenu à la Faculté de Strasbourg du 26 au 28 novembre 1959. Contentons-nous, ici, de noter les titres des principales collaborations. Avant-propos par M. NÉDONCELLE ; R. AUBERT, La géographie ecclésiologique au XIXe siècle ; P. EVDOKIMOV, Les principaux courants de l'ecclésiologie orthodoxe au XIe siècle ; Y. CONGAR, L'ecclésiologie, de la Révolution française au concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité ; J. AUDINET, L'enseignement « De Ecclesia » à Saint-Sulpice sous le Premier Empire et les débuts du gallicanisme modéré ; J.-R. GEISELMANN, Les variations de la définition de l'Eglise chez Joh. Adam Möhler, particulièrement en ce qui concerne la relation entre l'Episcopat et le Primat ; B.-D. DUPUY, Schisme et primauté chez J. A. Möhler ; A. CHAVASSE, L'ecclésiologie au concile du Vatican. L'infaillibilité de l'Eglise ; V CONZEMIUS, Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Döllinger et du Vieux-Catholicisme ; A. LATREILLE, La pensée catholique sur l'Etat depuis les dernières années du XIXe siècle ; J. LECLER, Les controverses sur l'Eglise et l'Etat au temps de la Restauration (1815-1830) ; W. BARTZ, Le Magistère de l'Eglise d'après Scheeben ; H. F. DAVIS, Le rôle et l'apostolat de la hiérarchie et du laïcat dans la théologie de l'Eglise chez Newman ; Dom O. ROUSSEAU, Les attitudes de pensée concernant l'unité chrétienne au XIXe siècle ; Résumé des discussions.

Le livre de GEISELMANN : *Die lebendige Ueberlieferung als Norm des christlichen Glaubens,* nous expose la théologie de Kuhn sur la tradition vivante. Professeur d'exégèse, celui-ci rencontra le problème posé par David Fr. Strauss qui, en 1835, voyait dans la vie de Jésus des Evangiles un mythe créé par la tradition. Kuhn revendiquera alors pour ces Evangiles un statut original, celui d'écrits historiques rédigés au service du kérygme, c'est-à-dire du témoignage de la foi. Loin d'être des récits d'événements, ils étaient les témoins de la prédication apostolique du salut, apportant, pour la foi, la preuve de la messianité de Jésus. Professeur de dogme en 1839, Kuhn accepta la théologie de Bellarmin qui voyait dans l'Ecriture et la Tradition deux sources partielles. En 1858-1859, il revint à son idée première et conçut la tradition comme explication vivante et normative du contenu de l'Ecriture, proposé par la prédication hiérarchique à travers le temps. En raison de la nécessité de présenter la vérité aux divers moments de l'histoire, cette tradition connaît un développement. Kuhn conçoit donc la tradition vivante, de façon objective, comme la vérité vivante, développant elle-même certains de ses aspects sous la conduite de l'Esprit, par la médiation humaine de l'Eglise enseignante. Une étude des plus importantes et des plus stimulantes pour la pensée théologique.

Soulignons encore l'importance du petit livre du R.P. Bernhard PLANK, *Katholizität und Sobornost'.* C'est une mise au point d'ensemble sur la notion de catholicité chez les théologiens russes bien connus du XIXe siècle. Le chapitre racontant les réactions des théologiens russes à l'œuvre de Khomiakov intéressera de nombreux théologiens catholiques et orthodoxes.

Le livre de Dom Jean LECLERCQ, *Saint Pierre Damien, Ermite et Homme d'Eglise,* permet de nous faire idée de la façon dont un homme du XIe siècle se représentait la tradition. On sait gré à Dom Jean Leclercq de nous donner une idée vivante de ce théologien et de ce mystique. Il n'a cessé d'être animé d'un sens de l'Eglise qui lui fit parfaitement réaliser tout le programme inclus dans la formule qu'il s'est appliquée à lui-même : « vir ecclesiasticus ». Nous ne citerons ici que quelques lignes du petit trait du « Dominus vobiscum » qui exprime les conditions fondamentales qui font de saint Pierre Damien un ermite et un homme d'Eglise. « Le lien de la charité d'où l'Eglise tire sa cohésion est de telle nature qu'il lui donne d'être, à la fois, une dans la pluralité et tout entière mystérieusement en chaque individu... C'est avec raison que, d'une part, l'Eglise universelle est présentée comme la seule et unique Epouse du Christ et que, d'autre part, chaque âme individuelle peut être regardée comme réalisant pleinement en elle le mystère sacramentel de l'Eglise... Dans la sainte Eglise, en effet, la multiplicité des personnes a été fondue dans une seule réalité par le feu du Saint-Esprit. La séparation et la division d'ordre purement matériel et physique ne saurait entamer le sacrement de cette intime unité. « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné ».

Cet Esprit est, sans aucun doute, à la fois un et multiple : un dans l'essence de sa divinité, multiple dans la diversité de ses grâces. Et il donne à l'Eglise, qu'il remplit, d'être en même temps une dans l'universalité de ses parties, et tout entière en chacune d'elles ».

Recensons enfin le livre du R.P. GORDILLO, *Theologia Orientalium cum Latinorum Comparata*, et celui du R.P. KOVACEVIC-DUJE, *Synthèse de Théologie orientale des Pravoslaves*. Le livre du Père Gordillo rendra de grands services grâce à ses index extrêmement fournis. C'est un excellent instrument de travail ; peut-être, cependant, comme aussi celui d'ailleurs beaucoup plus bref du Père Kovacevic-Duje, reste-t-il trop dans une perspective de controverse. Pour donner toute leur valeur aux différents aspects des problèmes traités, il eût été bon d'avoir une vue d'ensemble de la problématique catholique et orthodoxe comme telle à ses différentes périodes. C'est ici, sans doute, qu'on mesure l'importance du renouveau que peut apporter le livre du R.P. Congar en restaurant la vraie *problématique* de la tradition dans sa dimension historique et ecclésiologique : il doit permettre de comprendre les problèmes qui se sont posés dans les rapports de l'Orient et de l'Occident. C'est, en effet, dans le problème des rapports réciproques de la tradition et de la mission que réside, en profondeur, le problème œcuménique.

Nous ne pouvons consacrer une longue recension au livre de Peter LENGSFELD, *Ueberlieferung*, car nous l'avons reçu au moment où ce bulletin était déjà achevé : remarquons, simplement, combien ce livre nous paraît important pour le dialogue œcuménique : il engage une confrontation particulièrement sérieuse de la pensée catholique et de la pensée évangélique.

AVIS

1. *Nous rappelons que, sauf à l'époque des vacances, un* cours de formation *sur les questions œcuméniques est donné au Centre d'Etudes « Istina »*, 25, *boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, chaque deuxième vendredi du mois, à* 20 *h.* 45. *Spécialement destiné aux fidèles de l'Eglise catholique, il est ouvert à tous ceux qui voudraient y prendre part. Pour tous renseignements, s'adresser à Mme Havard,* 21, *boulevard Victor-Hugo, Boulogne-sur-Seine, MOLitor* 89-04.

2. *En outre, une* Messe pour l'Unité *est célébrée chaque troisième dimanche du mois, à* 9 *h.* 30, *au* Secrétariat parisien pour l'Unité, 63, *rue Monsieur-le-Prince, Paris* (6e). *Cette messe est suivie, à* 10 *h.* 30, *d'une* conférence *sur un thème de l'actualité œcuménique. Prochaine messe le dimanche* 19 *mars, conférence par le* R.P. St. CWERTNIAK, s.m. : Vitalité anglicane à la veille du Concile.

3. *Le numéro* 8, 1960, *de notre Bulletin contenant la conférence donnée à Dusseldorf le* 9 *août* 1960 *par* S.B. MAXIMOS IV, *patriarche grec-catholique d'Antioche, a été très rapidement épuisé et, à notre grand regret, nous n'avons pu satisfaire toutes les demandes qui nous en ont été faites. Nous sommes heureux d'annoncer que cette conférence vient d'être éditée en brochure par les soins de Mgr Nasrallah, curé de l'église grecque-catholique Saint-Julien-le-Pauvre, à Paris, sous le titre :* Orient catholique et Unité chrétienne : notre vocation d'Unisseurs. *On peut demander cette brochure à Mgr Nasrallah,* 45, *boulevard Saint-Germain, Paris* (5e) (1 *NF, franco, C.C.P. Paris* 7818-40).

ISTINA (revue trimestrielle)		VERS L'UNITE CHRETIENNE (mensuel)	
France et Communauté	15 NF	France et Communauté	5 NF
Etranger	18 NF	Etranger	6 NF
de Soutien	25 NF	de Soutien	10 NF

Compte courant postal : Paris 90-36 - J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.
Les abonnements partent de janvier et se prennent pour l'année entière

Imp. Chaperon, Clamart.

Cum Permissu Superiorum
Le Gérant : J. Dumont